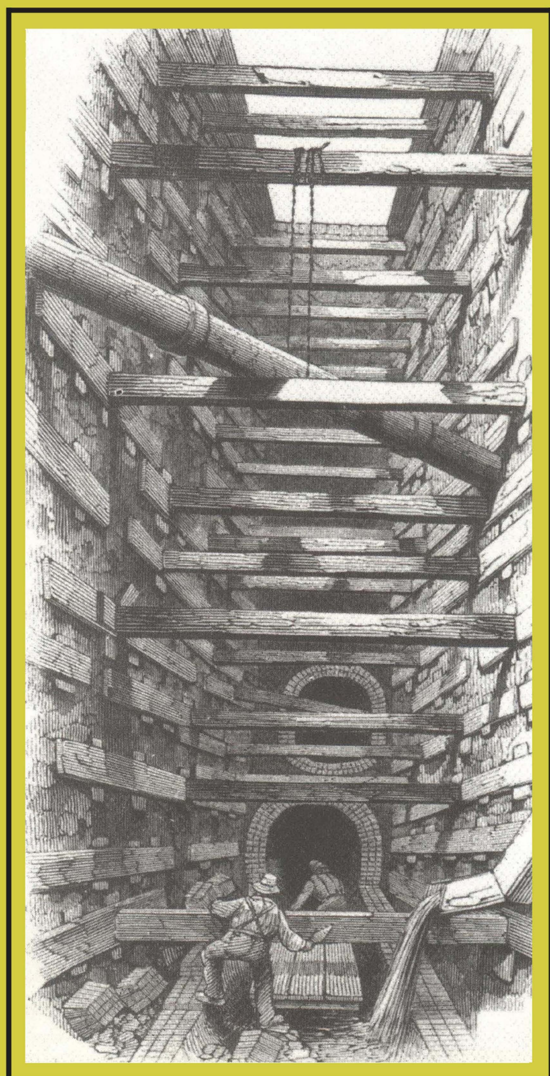
چاپ پنجم

معمای مدرنیته

بابک احمدی



معمای مدرنیته

بابک احمدی



معمای مدرنیته

بابک احمدی
چاپ اول ۱۳۷۷، شماره‌ی نشر ۳۷۶
چاپ پنجم ۱۳۸۷، ۱۰۰۰ نسخه، چاپ علامه طباطبایی
شابک: ۵-۳۵۰-۳۰۵-۹۶۴-۹۷۸

نشرمرکز: تهران، خیابان دکتر فاطمی، روبروی هتل لاله، خیابان باباطاهر، شماره‌ی ۸
صندوق پستی ۵۵۴۱-۱۴۱۵۵ تلفن: ۳-۸۸۹۷۰۴۶۲ فاکس: ۸۸۹۶۵۱۶۹
Email:info@nashr-e-markaz.com

احمدی، بابک، ۱۳۲۷-
معمای مدرنیته / بابک احمدی. ــ تهران: نشرمرکز، ۱۳۷۷.
شش، ۳۶۷ ص. ــ (نشرمرکز؛ شماره‌ی نشر ۳۷۶)
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا. ISBN: 978-964-305-350-5
ص.ع. به انگلیسی: Bābak Ahmadi. The Dilemma of Modernity.
کتابنامه به صورت زیرنویس.
۱. تجدد. ۲. فراتجدد. الف. عنوان.
۳۳الف ۳ ت / ۱۰۵ B ۱۰۷
کتابخانه ملی ایران ۱۸۹۶۶-۷۷م

قیمت ۵۹۰۰ تومان

فهرست

یادداشت

در این کتاب نُه جستار درباره‌ی مدرنیته آمده‌اند. هر یک از آن‌ها را می‌توان به طور مستقل خواند، اما با هم ارتباط دارند. کوشیدم تا بحث‌های گذشته‌ام در مورد مدرنیته را پیگیری و روزآمد کنم. پرسش‌هایی تازه پدید آمده‌اند، کار ادامه یافته، و امیدوارم که ادامه بیابد. همچنان در راهم. هیدگر گفته است: «این نکته که آیا راهی که ما طی می‌کنیم درست است، یا حتی یگانه راه است، فقط وقتی معلوم می‌شود که آن را تا به آخر پیموده باشیم».[1]

جستارهای کتاب با این دوران سرجنگ دارند، و می‌خواهند به گفته‌ی نیچه، نابهنگام و غیرمدرن باشند، و بگویند چون علم باوری، خردباوری، و آزادی مدرن مشکل سازند، باید افق زندگی دیگری آفرید. از این‌رو، پرسشی را در برابر خود قرار می‌دهند که فوکو در پیشگفتار کتاب *کاربرد لذت* مطرح کرده: «اما، مگر امروز فلسفه (مقصودم فعالیت فلسفی است) چیزی جز کار نقادانه‌ی اندیشه گرد خود آن است؟ فلسفه از چه چیز شکل گرفته؟ جز از تلاش در دانستن این نکته که چگونه و تا چه حدّی، امکان آن هست که به گونه‌ای دیگر بیندیشیم، به جای این که آنچه را که تاکنون اندیشیده شده، مشروع جلوه دهیم؟».[2] فلسفه زندگی را بر مردمان سخت‌تر خواهد کرد، اما می‌ارزد، زیرا این دشواری، مبارزه با چیزی است که به جای زندگی، زندگی معرفی می‌شود. در روزگار مدرن یعنی دوران همخوانی با قالب‌های تکنولوژیک، چیزی مهمتر از این نیست که آدمی دریابد که خویشتن او چندپاره شده، خرد ابزاری‌اش راه را بر پیشرفت حقیقی او بسته است، و الگوی یکه‌ی خردباوری‌اش هیچ نیست مگر ابزار به بند کشیدن او. این مبارزه یعنی آگاهی از شرایط تحقق آزادی، و «برانگیختن شور فردیّت در هر کس».

---

1 M. Heidegger, *Being and Time*, tra. J. Macquarrie and E. Robinson, London, 1988, p. 487.

2 M. Foucault, *l'usage des plaisirs,* Paris, 1984, pp. 14-15.

نابهنگامی در هرمنوتیک نیچه نمایانگر فاصله‌ای است که معنایی دقیق در اندیشیدن به ناهمخوانی، تفاوت و سرپیچی، یعنی در تکوین اندیشه‌ای نابهنگام و غیرمدرن، می‌یابد. افق زندگی، چون به زندگی تعلق دارد به جنگ نیز تعلق دارد. نیچه‌ی جنگجو این نکته را در *مشاهدات نامدرن* چنین بیان کرده است: «و اگر در پی خواندن زندگینامه‌ها برمی‌آیی، از آن زندگینامه‌ها پرهیز کن که نام‌شان «فلانی و دوران او» ست، به جای آن‌ها زندگینامه‌ای را برگزین که عنوانش چنین باشد: فلانی، جنگجویی علیه دورانش».[3] باید از بند دوران خود آزاد شویم، و علیه آن بجنگیم. همین که ستایشگر دوران خود شویم، آزادی خود را از دست می‌دهیم.

فروردین ۷۷

دو مقاله از جستارهای این کتاب، بر اساس متن سخنرانی‌های زیر نوشته شده‌اند:
«مدرنیته و هویت فرد» در: دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، ۲ آذر ۷۶.
«متافیزیک مدرنیته» در: دانشکده‌ی فنی، دانشگاه تهران، ۳۰ آذر ۷۶.

---

3 F. Nietzsche, *Unmodern Observations,* ed. W. Arrosmith, Yale University Press, 1990. p. 119.

معمای مدرنیته

۱

تعریف‌هایی که تا کنون از مدرنیته ارائه شده‌اند چندان فراوان، متنوع و حتی با هم متضادند که اگر بگوییم این واژه‌ی بسیار رایج در علوم اجتماعی، تاریخ‌نگاری و فلسفه‌ی امروز، یکی از مبهم‌ترین اصطلاح‌ها نیز به شمار می‌آید، حرف تازه‌ای پیش نکشیده‌ایم. تا کنون، هیچ کس نتوانسته تعریفی یکه، نهایی، کامل، قطعی و ذات‌باور از واژه‌ی «مدرن»، و از مفاهیمی که همراه با آن مطرح می‌شوند همچون «مدرنیته»، «مدرنیزاسیون» و «پسامدرن» ارائه کند، و به نظر می‌رسد که حتی ارائه‌ی یک تعریف بر اساس فصل مشترک تعریف‌های موجود از مدرنیته نیز ممکن نباشد.

اکنون، اجازه بدهید روش قدیمی تبارشناسی واژگان را یک‌بار دیگر به کار گیریم، و از این راه به جستجوی شناخت پیشینه‌ی واژه‌ی «مدرن» برآییم. تبار واژه‌ی «مدرن» که در تمام زبان‌های اروپایی، و در بسیاری از زبان‌های دیگر از جمله در فارسی امروزی ما رایج شده، لفظ لاتینی modernus است که خود از قید modo مشتق شده است. در زبان لاتین، معنای modo «این اواخر، به تازگی، گذشته‌ای بسیار نزدیک» بود. به گمان بعضی از تاریخ‌نگاران لفظ moderni را رومیان در اواخر سده‌ی پنجم در مورد ارزش‌ها و باورهای مشکوک جدید به کار می‌بردند، ارزش‌هایی که در تقابل بودند با باورهای پذیرفته شده‌ی قدیمی که با لفظ antiqui مشخص می‌شدند. در این مورد از نوشته‌های سیاست مدار و تاریخ‌نگار رومی کاسیودوروس مثال می‌آورند که در نیمه‌ی نخست سده‌ی ششم می‌زیست، و از بروز آنچه خود «ارزش‌های بربر» می‌خواند، در هراس بود، و می‌خواست «سرچشمه‌های پاک ارزش‌های قدیمی» را بازیابد. او واژگان moderni و antiqui را در بیان تقابل ارزش‌های نو و کهنه به کار

می‌برد. البته، گروهی دیگر از تاریخ‌نگاران چنین تأویلی را درست نمی‌دانند، و معتقدند که مسأله بر سر رویارویی و تقابل ارزش‌های نو و کهنه نبود، بل به این پرسش هرمنوتیکی خلاصه می‌شد: آیا ما می‌توانیم ارزش‌های قدیم را با شرایط تازه هماهنگ کنیم؟ و اگر پاسخ مثبت است چگونه باید این کار را انجام دهیم؟ اگر این تأویل درست باشد، فهم شرایط تازه‌ای که در آن‌ها امکان می‌یابیم تا باورها و برداشت‌های قدیمی و نتیجه‌های زندگی و خردورزی کهن را به زبان امروزی، و همخوان با زمینه‌ی تازه‌ی زندگی «ترجمه» کنیم، دلالت اصلی واژه‌ی modo دانسته می‌شود.[1]

در مورد محتوای واژه‌ی moderne و بحث‌های دیگری که در موقعیت‌های تاریخی‌ای نزدیک‌تر به ما جریان داشت نیز اختلاف کم نیست. به گمان برخی از پژوهشگران در سده‌ی شانزدهم، رویارویی مسائل تازه با سنت‌های کهن، تبدیل به مهمترین دلالت ضمنی واژه‌ی moderne شد که از حدود سال ۱۴۶۰ در زبان فرانسوی به کار می‌رفت.[2] این معنای ضمنی واژه‌ی «مدرن» تا امروز، همراه با معنای اصلی آن یعنی «کنونی و امروزی» باقی مانده است. بسیاری از مردم که واژه‌ی «مدرن» را در گفتار هر روزه‌ی خود به کار می‌برند، مقصودشان از کاربرد آن معنای زیر است: «چیزی نو و امروزی که به جای چیزی کهنه که دیگر قابل قبول نیست، قرار گرفته باشد». از نظر شماری از نظریه‌پردازان علوم اجتماعی نیز، مشروعیت «مدرن بودن» یا «مدرنیته» از پیکارش با سنت‌ها نتیجه می‌شود.

مفهوم رویارویی امروز با گذشته، یا تقابل پدیده‌های تازه با امور کهن و سنت‌ها، به روزگاری بسیار دورتر از سده‌ی شانزدهم بازمی‌گردد. هر دوران تاریخی با مسأله‌ی رویارویی نو و کهنه، به شکلی و تا حدّی، روبروست، و در موارد ناگزیر معنای آن را تدقیق می‌کند. حتی در ایستاترین و یک دست‌ترین فرهنگ‌ها که بنا به دانش متن شناسانه و تاریخی ما دگرگونی‌هایی بس اندک به خود دیده بودند، باز تقابل نو و کهنه، و ستایش تازگی و امروزگی را می‌توان یافت. هر دین، آیین، نظریه و باوری به تازگی خود می‌بالد، و با این منطق

---

1 R. B. Peppin, *Modernism as a Philosophical Problem*, Cambridge Massachusetts, 1995, p.17.

2 *Lexis, Larousse de la langue française*, Paris, 1979. p. 1172.

در لاتین متأخر لفظ modernus که از modo مشتق شده با واژه‌ی hodiernus به معنای امروز به یک معنا به کار می‌رفت.

که جانشین چیزی از کار افتاده و قدیمی شده، درستی پیشنهادهای خود را اثبات می‌کند. چنان که هانس روبر یاس نظریه‌پرداز اصلی آیین «زیبایی‌شناسی دریافت» نشان داده در سده‌های میانه واژه‌ی لاتینی modernus درست به همین معنای تقابل امور تازه با سنت‌ها به کار می‌رفت.[۳] واژه‌ی «مدرن» به پشتوانه‌ی چنین پیشینه‌ای از راه زبان فرانسوی به زبان‌های انگلیسی و آلمانی وارد شد،[۴] و به تدریج، واژگان «مدرنیست» و «مدرنیزه» در سده‌ی هجدهم (در آثار روشنگران)، و واژه‌ی «مدرنیته» در سده‌ی نوزدهم، پدید آمدند. شاتوبریان در ۱۸۴۹ در ***خاطرات آن سوی گور*** واژه‌ی مدرنیته را (احتمالاً برای نخستین‌بار) به معنای «تازگی مسائل اجتماعی‌ای که با آن‌ها رویاروییم» به کاربرد. واژه چندان مورد استفاده نبود تا در پایان سال ۱۸۶۳، بودلر معنایی دقیق‌تر از آن را پیش کشید، معنایی که دیگر به جنگ با گذشته‌ها خلاصه نمی‌شد. واژه‌ی مدرنیته که شاتوبریان به کار برده بود، ریشه در مفهومی رمانتیک داشت. رمانتیک‌ها این مسأله را مطرح کرده بودند که «ما باید به روزگار خودمان تعلق داشته باشیم.» جووانی برشه و شماری از هم‌فکران او در میلان در ۱۸۱۷ نوشته بودند که «هنرمند باید مدرن باشد»، و مدرن بودن مسؤولیت و وظیفه‌ی اوست.[۵] جیان دومنیکو رامانیوزی در سال ۱۸۱۸ اعلام کرده بود که «فرزند زمانه‌ی خود باش»، و استاندال این نکته را مورد توجه قرار داد و در رساله‌ی ***راسین و شکسپیر*** نوشت: «رمانتیسم هنر امروز است، و به مردمانی امروزی تعلق دارد، در حالی که کلاسی سیسم به اجداد آن‌ها تعلق دارد».[۶]

اکنون می‌توانیم به اصل متن شناسانه‌ای دقت کنیم که با همه‌ی سادگی‌اش در بسیاری از بحث‌ها و جدل‌ها که بر سر مفاهیم مدرن، مدرنیته، و به تازگی «پسامدرن» جریان دارد از یادها رفته است. این واژگان را همچون هر کلام دیگری که در متنی جای می‌گیرد، فقط می‌توان در زمینه‌ی کاربردی‌شان، یعنی در نظامی از سخن (Discours) که در آن مورد استفاده قرار می‌گیرند، بازشناخت. فرض کنیم که شما در قفسه‌های یک کتابخانه، به کتابی برمی‌خورید با عنوان «نقاشان مدرن»، و هیچ اطلاعی از مطالب آن ندارید. از خواندن عنوان حدس می‌زنید

---

3 H. R. Jauss, *Pour une esthétique de la réception,* tra. C. Maillard, Paris, 1978, p. 165.

4 *The Oxford Dictionary of English Etymology,* Oxford University Press, 1982, p. 584.

5 H. Honour, *Romanticism,* London, 1984, p. 364.

6 Stendhal, *Racine et Shakespeare*, Paris 1970, p. 71.

که موضوع این کتاب نقاشی سده‌ی بیستم است، و به احتمال زیاد بحث از کوبیسم، اکسپرسیونیسم آلمانی، فوویسم یا حداکثر از نقاشی پساامپرسیونیسم آغاز می‌شود، و چه بسا تا نقاشی دهه‌ی ۱۹۵۰ ادامه می‌یابد. این نخستین معنایی است که از عنوان کتاب به ذهن شما می‌آید، وگرنه می‌دانیم که کتابی به نام *نقاشان مدرن* وجود دارد که به سال ۱۸۴۶ نوشته شده، و نویسنده‌اش جان راسکین و مهمترین نقاش مدرن موردنظرش ویلیام ترنر است. به همین شکل موضوع کتابی را که عنوان آن «موسیقی مدرن» باشد، موسیقی سده‌ی بیستم خواهید دانست، و چنین حدس می‌زنید که در آن از موسیقی شوئنبرگ، استراوینسکی، بارتوک و دیگران یاد شده، و چه بسا بحث به موسیقی الکترونیک و آثار کیج، بولز و دیگران رسیده است. اکنون، فرض کنیم که شما در قفسه‌های همان کتابخانه، کتابی یافته‌اید که بر جلد آن عنوان «فلسفه‌ی مدرن» نقش بسته باشد. اینجا با اطمینانی بسیار کمتر می‌توانید از مباحث آن خبر دهید. اصطلاح «مدرن» گاه در مورد بخشی از تاریخ فلسفه که از دکارت آغاز می‌شود و تا امروز ادامه می‌یابد به کار رفته است، ولی کاملاً امکان دارد که مقصود نویسنده از واژه‌ی «مدرن» چیز دیگری باشد. در واقع، هر نویسنده‌ای مقصودی خاص از این لفظ در سر دارد. معنایی که هگل از «وضع مدرن» پیش می‌کشد ضرورتاً مورد قبول ویتگنشتاین یا هیدگر نیست. بخش سوم درس *گفتارهای تاریخ فلسفه‌ی* هگل که عنوان «فلسفه‌ی مدرن» دارد از شرح عقاید فرانسیس بیکن و یاکوب بومه آغاز می‌شود. هگل توضیح می‌دهد که دوران مدرن آن روزگاری است که آدمی خود را پیش از هر چیز محصول مناسبات انسانی و اجتماعی می‌یابد، و نگرش به درون خود، یا دقت به نسبت خود با امر مقدس را نابسنده می‌یابد، و در پی آن برمی‌آید که از شرح نسبت خود با «دیگران» بیاغازد: «جهان مدرن همین نیروی بنیادین ارتباط است، و متضمن واقعیتی است که بنا به آن به طور آشکار برای فرد ضرورت دارد که به این مناسبات وجود بیرونی وارد شود ... در حالی که در دوره‌های گذشته شهامت امری فردی بود، شهامت مدرن در این نیست که هر کس بنا به رسم شخصی خود عمل کند، بل استوار است بر ارتباط هر کس با دیگران، و همین سازنده‌ی قابلیت هر کس است».[۷] این تعریفی است «شخصی» که همه‌ی نویسندگان کتاب‌های فلسفی لزوماً با آن هم نظر نیستند.

---

7 G. W. F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, trans. E. S.Haldane and F. H. Simon, London, 1968. vol. 3, p. 169.

امری که در مورد فلسفه، در قیاس با نقاشی و موسیقی، ناروشنی و ابهام کاربرد لفظ «مدرن» را برجسته کرده، در مورد علوم با قدرت بیشتری به چشم می‌آید. در پزشکی، به عنوان مثال، واژه‌ی «مدرن»، به دقت، به معنای «امروزی» است. کتابی که بر جلد آن عنوان «پزشکی مدرن» نقش بسته باشد، از درون خود چندان خبری به ما نمی‌دهد. دانشجویان پزشکی به سرعت در صفحه‌ی شناسنامه‌ی آن به دنبال تاریخ انتشارش خواهند گشت. کتابی که در سال ۱۹۸۰ با این عنوان چاپ شده باشد، امروز مدرن محسوب نخواهد شد، و چه بسا فقط برای پژوهشگر تاریخ پزشکی جالب باشد. زیرا، در این دو دهه پیشرفت تکنولوژی پزشکی حجم قابل توجهی از اطلاعاتی را که در کتاب «پزشکی مدرن» چاپ ۱۹۸۰ آمده بود، کهنه و حتی بی‌ارزش جلوه می‌دهند. برای بسیاری از ما در واپسین روزهای سده‌ی بیستم، نقاشی مدرن هنوز آثار پیکاسوست، و فلسفه‌ی مدرن نوشته‌های دکارت، اما تجربه‌های بیست سال پیش در شیمی، فیزیک و پزشکی «کهنه و منسوخ» است.

واژه‌ی «مدرن»، این گونه، فقط از راه دقت به زمینه‌ای که در آن به کار می‌رود، معنا می‌یابد، گاه، حتی توجه به زمینه‌ی تاریخی نیز روشنگر معنای آن نیست. این نکته در مباحث هنری آشکارتر به چشم می‌آید. به گمان من، فیلم‌های *اماک باکیا* ساخته‌ی من‌ری محصول ۱۹۲۸، و گردشی در ییلاق ساخته‌ی ژان رنوار محصول ۱۹۳۷، هنوز هم به طور کامل مدرن یا امروزی‌اند، و باروش بیان سینمایی مسلط می‌جنگند، در حالی که انبوهی از فیلم‌هایی که همین امسال ساخته شده‌اند، کهنه، و حتی بیش از حدّ قدیمی به نظر می‌آیند. البته برای چنین قضاوتی ما باید نخست چیزهایی از روش بیان سینمایی امروز را «مدرن» یا برعکس «کهنه» بدانیم، و همه‌ی مسأله این جاست که هر یک از ما چه چیزهایی را در هنر سینما مدرن می‌خوانیم؟ مسأله‌ی همیشگی «تأویل»، همین جا سربرمی‌آورد. هر کس بنا به پیش انگاشت‌ها، پیش فرض‌ها، و نظریه‌های زیبایی‌شناسانه و اصول هنری‌ای که قبول دارد، تعریفی یا جنبه‌هایی از یک تعریف موقت را از جنبه‌ی امروزی یا مدرن در سر می‌پروراند. این تعریف، یا بهتر بگویم این تأویل، ضرورتاً مورد قبول تمامی کسانی نیست که آثار هنری را دریافت یا تجربه می‌کنند. هنگامی که می‌خواهیم نوآوری‌هایی را که موجب دگرگونی عظیمی در یک هنر یا در روش بیانی خاص شدند، ارزیابی کنیم، این جنبه‌ی «شخصی» داوری بیشتر به چشم می‌آید. امروز، کمتر پژوهشگر موسیقی مدرن را می‌یابید که با داوری

تلـخ و سرزنـش‌بار آدورنو دربـاره‌ی جنبه‌ی محافـظه‌کارانه‌ی موسیـقی استراوینسکی هم نظر باشد. برعکس، بیشتر موسیقی شناسان و نویسندگان تـاریخ موسیقی کـارهای استراوینسکی را همـچون «انقـلابی در ادراک موسیقایی انسان مدرن» ارزیابی می‌کنند.

این قرار دادن «مدرن» در زمینه‌ی نظام سخن، و از آنجا در قید «پیش‌داوری‌ها» ی تأویل‌کنندگان، یکی از دشواری‌های اصلی در راه رسیدن به توافقی در تعریف مدرن و مدرنیته است. دشواری‌های نظری، اما، به همین نکته خلاصه نمی‌شود. مشکل دیگر آنجا پدید می‌آید که یک‌بار دیگر، به ریشه و تبار واژه‌ی «مدرن» در قید لاتینی modo به معنای «این اواخر، به تازگی، گذشته‌ای بسیار نزدیک» بازگردیم. چون اصطلاح «دوران مدرن» را به این معنای تبارشناسانه به‌کار ببریم، معنایش همین لحظه‌ی تاریخی‌ای می‌شود که در آن زندگی می‌کنیم. اما، هر لحظه‌ای که ما در آن زندگی می‌کنیم تازه است. مگر می‌شود لحظه‌ی حاضر را چنان تصور کرد که از زمان گذشته جدا نشده باشد؟ «اکنون» بدین معناست که لحظهٔ پیش از میان رفته است. البته، همواره چیزهایی از گذشته باقی می‌مانند، ولی آن‌ها به لحظه‌ی حاضر تعلق دارند، نه به گذشته‌ای که «دیگر وجود ندارد». پس، هر لحظه، هر موقعیت تاریخی، هر دوران تاریخی در آن دم که ما در آن به سر می‌بریم، «امروزی» است. به این اعتبار صفت مدرن نمی‌تواند به روزگاری خاص منحصر شود. تا زمانی که ما واژه‌ی مدرنیته را به معنای مستقیم و صریح لغوی آن به‌کار ببریم، باید بپذیریم که تمامی جوامع نسبت به دیروز خود امروزی یا مدرن هستند. فقط آنجا که ما از واژه‌ی مدرنیته به‌گونه‌ای مجازی و استعاری استفاده کنیم، یعنی آن را نه به معنای مستقیم لغوی‌اش بل به معنایی دیگر وابسته کنیم، می‌توانیم از میان انواع شیوه‌های گوناگون زندگی امروز یکی را مدرن‌تر از دیگران بشناسیم. به این معنای استعاری، مدرنیته تأکید بر گونه‌ای خاص از امروزی بودن است که بنا به دلایلی پیشرفته‌تر از بقیه شناخته می‌شود. انگار زندگی هر روزه‌ی دسته‌ای از مردم، یا جامعه‌ای، ملتی، فرهنگی، باگوهر راستینِ امروزی زیستن همخوان‌تر است. وقتی می‌گوییم فلان جامعه یا مردمان «مدرن» نیستند، منظورمان این است که با وجودی که آن‌ها امروز زندگی می‌کنند، امروزی نیستند، چراکه مردمان یا جامعه‌ی دیگری امروزی‌تر از آن‌ها زندگی می‌کنند. با این کاربرد مجازی واژه‌ی مدرن یا امروزی، در قیاس با شعار ***مزرعه‌ی حیوانات*** می‌توان گفت: «همه امروزی‌اند، اما بعضی‌ها امروزی‌ترند». این گونه، مفهوم مدرن با تقابل مفاهیم «پیشرفته»

و «واپس مانده»، و با الگوی پیشرفتگی وابسته می‌شود، و مردمانی امکان می‌یابند تا شیوه‌ی موردپسند زندگی هر روزه‌ی خود را، یا راه و رسمی را که بدان عادت کرده‌اند، الگوی زندگی مدرن بخوانند. مردمانی که ثروتمندترند الگوی رفاه و سعادت را می‌سازند، و از اینجا به برتری فرهنگ و شیوه‌ی زندگی خود ایمان می‌آورند. باری، مدرن بودن، یا مدرنیته، در معنایی ارزشی و استوار به پایگان مطرح می‌شود: میان همه‌ی ما که امروز زندگی می‌کنیم، من امروزی‌تر زندگی می‌کنم، و تو باید مثل من زندگی کنی تا امروزی باشی.

۲

مدرنیته یعنی «مدرن بودن»، و به همین دلیل «مدرنیّت» را به عنوان برابر این واژه در زبان فارسی پیشنهاد کرده‌اند.[۸] می‌توان مدرنیته را چون حاصل مصدر در نظر گرفت و «امروزگی» خواند، که هر چندبا توجه به تبار لاتین «مدرن» برابر درستی به نظر می‌آید، اما تمامی معناهای مدرنیته را نمی‌رساند. همان‌طور که پیش‌تر نوشتم، بسیاری از نظریه‌پردازان در مورد این نکته با هم توافق دارند که مدرنیته یعنی منش شیوه‌ی زندگی‌ای امروزی و جدید، که به جای منش کهن زیستن نشسته، و آن را نفی کرده‌باشد. شارل بودلر، اما این تعریف از مدرنیته را نادقیق می‌داند. مدرن بودن به‌گمان او یعنی درک این واقعیت که چیزهایی از زندگی کهنه در زندگی نو باقی مانده‌اند، و ما باید با آن‌ها بجنگیم.[۹] مدرنیته این سان موقعیت آرامی نیست که در آن همه‌ی سنت‌ها و باورهای عتیق از میان رفته باشند، و آدم‌ها خوش و خرّم به گونه‌ی پیروزمندان زندگی کنند. برعکس، مدرنیته یعنی در حال جنگ بودن با سنت‌ها و باورهای کهنه‌ای که همراه شده‌اند با آنچه ما شیوه‌ی تازه‌ی زیستن می‌نامیم، آن هم نه در شکل‌های قدیمی خود، بل در شکل‌هایی امروزی که بازشناختن‌شان گاه کار بسیار دشواری است. اهمیت بحث بودلر فقط در تأکید او بر این نکته نیست، هر چند کشف این نکته در پاریس امپراتوری دوم که امواج خوش‌بینی نسبت به آینده‌ی سرمایه‌داری، و ستایش زندگی نو همه

---

۸ د. آشوری، *فرهنگ علوم انسانی*، تهران، ۱۳۷۴، ص ۲۳۰، مدرنیّت در برابر Modernity.

۹ بنگرید به مقاله‌ی «نقاش زندگی مدرن» بودلر در:

C.Baudelaire, *Oeuvres complètes*, ed. C. Pichois, Paris, 1993, vol. 2, pp. 413-451.

جا را فراگرفته بود دستاورد کوچکی نیست. نکته‌ی مهم موردنظر بودلر و کارآیی اصلی آن، در ادامه‌ی بحث او نهفته است. او نشان می‌دهد که در روزگار مدرن، نه فقط آدم‌ها باید با عناصر بازمانده از زندگی پیشامدرن بجنگند، بل خود نیز می‌دانند که این جنگ پیکاری قهرمانانه نیست، گونه‌ای قهرمان‌نمایی است که شکلی طنزآمیز و مسخره دارد. کسی که از بقای عناصر کهنه در زندگی نو دل‌زده شده و به جنگ با آن برمی‌خیزد، خوب می‌داند که با این کار راه به جایی نخواهد برد، زیرا در هم سرشته‌شدن عناصر نو و کهنه چندان ظریف و تو در توست که تشخیص نو از کهنه در همه‌ی موارد دیگر ممکن نیست. به همین دلیل، برای آدمی که به راستی مدرن باشد، به گونه‌ای معمایی و ناسازه‌گون راهی جز زیستن در حاشیه‌ی جامعه‌ی مدرن باقی نمی‌ماند. در شهر مدرن، همواره ولگردانی را می‌توان دید که زندگی در حاشیه را به جای زندگی در متن پذیرفته‌اند، و به روش بسیار بخردانه‌ی آدم‌های محترمی که کار می‌کنند، و اخلاق بورژوایی را سرمشق قرار داده‌اند عمر نمی‌گذرانند، بل جنگ را از راه دست انداختن حضرات ادامه می‌دهند. این گونه، تمسخر و جدی نگرفتن اسلحه‌ی کسانی است که راز مدرن بودن را دانسته‌اند، و بادیگرانی می‌جنگند که لحظه‌ای از این تلاش بازنمی‌ایستند که بر سیمای پیر، زشت و منحوس امروزی زیستن، سیماچه‌ی تازگی و زیبایی قرار دهند، کسانی که مدام کلک می‌زنند، و وانمود می‌کنند که زندگی مدرن تازه و معرکه است، و در این راه چندان پیش می‌روند که خودشان هم باورشان می‌شود که خوشبختی یعنی همین.

مفاهیم مدرن و مدرنیته‌در شعر بودلر نیز جایگاه ویژه‌ای می‌یابند. مدرن بیان هم زمانِ نپذیرفتن نظم موجود، و در عین حال راه نیافتن به بیرون از فضای جامعه‌ی امروز، یعنی فضای دوزخ ـ شهر است. مدرن استعاره‌ای است هم برای طرد جامعه، و هم برای مصیبتی که در عین حال مضحک می‌نماید: کنش طنزآمیزی که بورژوازی با آن ردکردن نظم جامعه را با پذیرش کامل آن یکی می‌نمایاند. جوری وانمود می‌کند که انگار این نظم تقدیری ناگزیر است، و هر گونه تلاش برای رهایی از آن پیشاپیش محکوم به شکست است. والتر بنیامین در مقاله‌ی «پاریس، پایتخت سده‌ی نوزدهم» نوشته: «... [در آثار بودلر و] در «چکامه‌ی مرگ‌طلبی» شهر، به گونه‌ای قاطع لایه‌ی زیرین اجتماعی، و عنصر مدرن، وجود دارند. مدرن امر مؤکدی در شعر اوست. ملال آرمان‌ها را متلاشی می‌کند. اما همواره این تاریخ مدرن است که با

تردستی راویِ تاریخ قدیم می‌شود... واپسین شعر *گل‌های بدی* «سفر» [نام دارد و در آن می‌خوانیم]: «ای مرگ، ملوان پیر، وقتش رسید، لنگر را بکش». این واپسین سفر ولگرد مرگ است، و هدف او تازگی است. «تا ژرفای نشناخته را، تا چیزی تازه را بیابیم». تازگی کیفیتی است که به ارزش مصرف کالا وابسته نیست. سرچشمه‌ی پندار است، که به گونه‌ای دور از هر غرابت از آنِ تصاویری است که ناآگاهی جمعی بیدارشان می‌کند. علت وجودی و علت گوهری آگاهیِ کاذب است، که مُد روز مأمور خستگی‌ناپذیر آن است. این پندار تازگی در پندار یکی بودنِ بی‌نهایت بازتاب می‌یابد، انگار آینه‌ای که در آینه‌ای دیگر. محصول این بازتاب، خیال‌بندیِ «تاریخ فرهنگ» است، که در آن بورژوا از آگاهیِ کاذب خود به کلی سرخوش می‌شود».[۱۰]

این گونه، شاعر، حاشیه‌نشین ولگرد به خوبی نشان می‌دهد که مدرن بودن، منش فرّار و گریزنده‌ای دارد، و هرگز جدی نیست نیچه نیز همچون بودلر می‌پرسد: مگر این نبرد با سنت که مدام به ما همچون ویژگی مدرنیته ارائه می‌شود، چقدر تازه است؟ کدام فرهنگ، یا شیوه‌ی زیستن را سراغ دارید که انکار شیوه‌های کهنه را فضیلت خود به حساب نیاورد؟ در همان مثال روم باستان که پیش‌تر اشاره‌ای بدان داشتم، modernus نشان زندگی بهتر بود.[۱۱] این واژه‌در «رنسانس سده‌ی دوازدهم» (یعنی در جنبش فکری‌ای که نخستین نوآوری گسترده در جهان‌بینی سده‌های میانه‌ی اروپا محسوب می‌شود) نیز، به معنای تقابل با الگوهای کهن زیستن بود.[۱۲] مدرنیته مفهومی پسارنسانسی نیست. به گفته‌ی ژاک لوگوف، در سده‌های میانه برای مدت زمانی بسیار طولانی آنچه ما امروز، رنسانس یا نوزایی می‌خوانیم دلالت اصلی لفظ modernus بود.[۱۳] با توجه به همین پیشینه بود که در سده‌های پانزدهم و شانزدهم، یعنی در جریان تکامل موقعیت فرهنگی‌ای که گسست نهایی از سده‌های میانه را نشانه زد، هر چیز تازه که سنت‌ها را طرد کند، modernus خوانده می‌شد.

بحث فرهنگی پردامنه‌ای که در تاریخ اندیشه‌های اروپایی به عنوان «رویارویی باستانیان و مدرن‌ها» مشهور شده، و لحظه‌ی مهمی را در زندگی فکری و معنوی اروپا و به ویژه انگلستان

---

10 W. Benjamin, *Paris, capital du xix^{ème} siècle*, trans. J. Lacoste, Paris, 1989. pp. 42-43.

11 Jauss, *op. cit*, p. 159. 12 *ibid*, p. 167.

13 J. Le Goff, "Antique (ancien)/modern", *Histoire et mémoire*, Paris, 1988, p. 71.

و فرانسه در پایان سده‌ی هفدهم مشخص می‌کند، بر اساس ضرورت درک چگونگی رویارویی با سنت‌ها مطرح شد. در این «جدال» مسأله‌ی مرکزی این بود که فیلسوفان و نویسندگان امروزی، تا چه حدّ می‌توانند خود را بی‌نیاز از سنت باستان، یعنی سنت فکری و ادبی یونان و روم بدانند؟ آیا می‌توان گفت که امروزی‌ها به دلیل پیشرفت دانش بشری در چنان موقعیتی قرار گرفته‌اند که دیگر نیازی به سنت‌های کهن فکری خود ندارند؟ برخی از شرکت‌کنندگان در این بحث، روزگار تمدن‌های باستانی و فرهنگ‌های کهن را با تمام عظمت دستاوردهاشان، به ایام کودکی در زندگی یک انسان همانند می‌کردند، و دوران مدرن، یا زمان حاضر را به مثابه‌ی ایام بلوغ جسمانی و فکری انسان می‌شناختند. همان‌طور که در کل زندگی یک انسان، دوران کودکی مرحله‌ای ضروری و گریزناپذیر است که باید از آن گذشت تا به روزگار بلوغ و قدرت جسمانی و فکری رسید، وجود فرهنگ کلاسیک و سرچشمه‌های یونانی و سامی نیز برای تکامل فرهنگ اروپایی ضروری بود. این همانند انگاشتن فرهنگ یونان با دوران کودکی زندگی انسان استعاره‌ی رایجی باقی ماند و ما آن را حتی در مقدمه‌ی *گروندریسه‌ی* مارکس، در بحث از هنر، بازمی‌یابیم.[۱۴] در این همانندی تاریخ با زندگی انسان، مفهوم توسعه نهفته است که در برداشتِ امروزی از «مدرنیته» نیز نقش کلیدی دارد: مرحله‌ی تازه، هر چند بدون پله‌های پیشین به دست نمی‌آید، ولی نسبت به آن پله‌ها در حکم حرکتی به جلو، یا توسعه‌ای مادی و معنوی محسوب می‌شود. گفته‌ی برنارد شارتری که جان سالزبری نویسنده‌ی سده‌ی دوازدهم آن را تکرار کرد، و در بحث باستان‌گرایان و مدرن‌ها بارها نقل شد، بیانگر همین نکته است. او گفته بود که ما امروزی‌ها، همچون کوتوله‌هایی هستیم که برفراز شانه‌ی غول‌ها یعنی بزرگان فرهنگ کهن ایستاده‌اند، و از این‌رو شاهد چشم‌اندازی هستند گسترده‌تر از آنچه خود غول‌ها می‌بینند. هر چه هم سازندگان فرهنگ باستان را از سازندگان فرهنگ امروز بزرگ‌تر بدانیم، باز نمی‌توانیم انکار کنیم که امروزی‌ها از تمامی دانش و بینش آنان بهره می‌برند، و خود نیز چیزی، حتی اندک، بدان می‌افزایند.[۱۵]

مبارزه‌طلبی مدرن‌ها، موضوع حکایت طنزآمیز *جنگ کتاب‌ها* نوشته‌ی جاناتان سویفت

---

14 K. Marx, *Grundrisse*, trans. M. Nicolaus, London, 1977, pp. 110-111.

15 Pippin, *op. cit*, p. 167.

شد که به سال ۱۷۰۴ آن را منتشر کرد.[۱۶] سویفت حکایت خود را به عنوان همراهی با عقاید ولی نعمت‌اش ویلیام تمپل نوشت، که مخالف سرسخت فرهنگ جدید بود. و به ویژه نسبت به ضدیت فرانسیس بیکن با ارسطو اعتراض داشت. تمپل در ۱۶۹۰ رساله‌ای به نام ***جدال باستانیان و مدرن‌ها در مورد آموزش*** نوشته بود که مورد انتقاد مهمترین مدافعان نوآوری یعنی ریچارد بنتلی و ویلیام وتُن قرار گرفته بود. در حکایت سویفت زمینه‌ی بروز جنگ، اختلاف کتاب‌های مدرن با کتاب‌های کلاسیک بر سر اشغال جایگاه رفیع قفسه‌ها در کتابخانه‌ی سلطنتی است. در گوشه‌ی کتابخانه زنبوری در دام عنکبوتی گرفتار آمده است. ازوپ، سرسلسله‌ی قصه گویان یونان، زنبور را به ادبیات کلاسیک تشبیه می‌کند که به طبیعت نزدیک و رهاوردش عسل شیرین بود، و در مقابل عنکبوت را به مدرن‌ها همانند می‌داند که کاری جز تنیدن دام ندارند و این را از فیلسوفان مدرسی یاد گرفته‌اند. این گفته‌ها خشم مدرن‌ها را برمی‌انگیزد و آتش جنگ درمی‌گیرد. باستانیان به فرمان هومر، پیندار، اقلیدس، ارسطو و افلاطون، با مدرن‌ها که «الاهه‌ی انتقاد» از آنان حمایت می‌کند، و سر به فرمان میلتون، درایدن، دکارت و هابس دارند، می‌جنگند. توصیف نبردهای تن به تن بسیار جذاب است. ارسطو نیزه‌ای به سوی بیکن می‌اندازد که دکارت را زخمی می‌کند، هومر به سادگی گوندیبر را شکست می‌دهد، ویرژیل مترجم آثار خود درایدن را که خودی دارد نُه برابر بزرگ‌تر از قطر کله‌اش، به زانو درمی‌آورد. با این که باستانیان در جنگ پیش‌اند، اما حکایت به نتیجه نمی‌رسد و جنگ همچنان ادامه می‌یابد.

چرا سویفت منظومه‌اش را با شرح پیروزی باستانیان به پایان نرساند؟ چرا خدمت خود به ویلیام تمپل را تمام نکرد؟ آیا می‌توان گفت که در ژرفای دل خود با مدرن‌ها همراه بود؟ یا می‌پنداشت که این جنگ هرگز به پایان نخواهد رسید؟ پاسخ هر چه باشد، یک نکته روشن است. اندیشه‌های مدرن قدرتی بی‌مانند یافته بودند، و کسی که چند سال بعد لموئل گالیور را به سرزمین‌هایی شگفت‌آور فرستاد تا هم غرابت خرافه‌ها و سنت‌های باقی در انگلستان را نمایان کند، و هم بیزاری خود را از بهره‌جویی زندگی امروز نشان دهد، نمی‌توانست موضعی قطعی و نهایی بگیرد. او بیشتر راوی جنگ بود تا منادی پیروزی. به هررو، در میان مفاهیم

16 J. Swift, "The Battle of the Books", in: *A Tale of A Tube*, New York, 1968, pp. 143-169.

مدرنی چون پیشرفت، خردباوری، حکومت قانون، سکولاریسم و ... که هر دم نیرومندتر از پیش به نظر می‌آمدند، عنصری مشترک وجود داشت. این عنصر که امکان قدرت‌یابی آن همه را فراهم می‌آورد، ضرورت جنگی بی‌امان با باورهای گذشته، و با سنت‌ها و خرافه‌ها بود. مفاهیم کلیدی دیگری هم که تا پایان سده‌ی هجدهم تصوری تازه از زندگی و آزادی را فراهم آوردند ریشه در همان عنصر داشتند، مفاهیمی چون فردیت، مالکیت سرمایه‌دارانه، ضرورت استنتاج قوانین از زندگی هر روزه، از میان رفتن حق فرزند ارشد، دولت استوار به نمایندگی، تفکیک قوا، و غیره.

در قلمرو حقوق و قانون، گسست از سنت‌ها، معنایی مشخص دارد: جدایی از قوانینی که بر اساس زندگی هر روزه تعیین و تدقیق نشده باشند، و سرچشمه‌ی آن‌ها به متون مقدس، گذشته‌ها، سنت‌ها و باورهای عتیق بازگردد. اصل توجیه کننده‌ی تدوین قوانین زمینی، باور به کارکردِ در نهایت درستِ خرد انسانی است. این اصل احتمال خطا در فعالیت اجتماعی انسانی را نفی نمی‌کند، اما بر اساس این باور بنا شده است که سرانجام افراد با تکیه بر نیروی عقل جمعی خود خواهند توانست که راه درست را بیابند. این قبول مرکزیت عقل انسانی در بحث از مدرنیته بسیار مهم است. به راستی می‌توان گفت که شیوه‌ی رادیکال پذیرش یا رد ادعاهای آن، به پذیرش یا رد این ادعا منتهی می‌شود که پایه و اساس سعادت انسان پیروی از احکام عقل است. به همین دلیل، خردباوری همواره در مرکز بحث متفکرانی قرار داشته که به سنجش ادعاهای مدرنیته پرداخته‌اند. یکی از مشهورترین نمونه‌ها در گستره‌ی سخن جامعه‌شناسی انتقاد ماکس وبر به خرد ابزاری است. نمونه‌ی دیگر امکان نقادانه‌ای است که روانکاوی، به ویژه آثار فروید پیش روی سنجشگران مدرنیته در ارزیابی حدود کارکرد آگاهانه‌ی عقل انسانی قرار می‌دهد. در گستره‌ی سخن فلسفی، یکی از راه‌های ارزیابی نقادانه‌ی ادعاهای خردباوری مدرن بحث هرمنوتیک امروزی در نمایان کردن این نکته است که احکام عقلانی در خود و بی‌میانجی وجود ندارند، و فقط در شکل زبانی خود یعنی چنان که تأویل و بیان می‌شوند، مطرح‌اند، و به همین دلیل نمی‌توان آن‌ها را به یک شکل نهایی فروکاست. ارزیابی انتقادی دیگر، روش شالوده‌شکنان در انتقاد به متافیزیک حضور است. آنان باوری کهن را رد کرده‌اند که حضور بی‌میانجی معنای چیزها راهگشای کارکرد و اقتدار خرد انسانی در کشف معناهاست. یکی دیگر از نیرومندترین انتقادها به مدرنیته، بحث آدورنو و هورکهایمر

در کتاب *دیالکتیک روشنگری* است که باقی ماندن بینش‌های عتیق و اسطوره‌ای را در خردباوری مدرن آماج حمله‌های خود قرار داده بودند، و ریشه‌ی آن را در سده‌ی روشنگری یعنی «عصر خرد» می‌جستند. این بازگشت تاریخی به سده‌ی هجدهم بسیار مهم است، زیرا در این سده نتیجه‌ی تحلیل‌های مفصلی که از روزگار رنسانس به بعد، ایمان به خرد انسانی را در دستور کار قرار می‌دادند، بدون پرده‌پوشی پذیرفته شد، و ضرورت تکیه بر خرد انسانی در تنظیم زندگی هر روزه و اجتماعی آدمی به صریح‌ترین شکل به قاعده درآمد. به همین دلیل است که بسیاری از پژوهشگران زمان پیدایی، یا اعلام وجود صریح مدرنیته را همان سده‌ی هجدهم دانسته‌اند.

از آنجاکه خردباوری در جریان سده‌ی هجدهم به گونه‌ای روشن و قاطع تدوین و بیان شد، واکنش‌های به آن نیز در اواخر همان سده به شکل صریح قاعده‌بندی شدند. نمونه‌ی عالی آن بحث نظری روسو در بیان تقابل میان طبیعت و فرهنگ، و آرمانی خواندن شیوه‌های زندگی انسان اولیه یا «وحشی نجیب»، و مخالفت و دشمنی اوست با ادعاهای خردباوران. این که روسو در بسیاری از موارد تکیه بر حس را به جای تکیه بر نتایج سخنی عقلانی توصیه می‌کرد، و تلاش او در استنتاج نتایجی نظری از این نکته در مباحث سیاسی و اجتماعی، نام او را همچون یکی از پیشگویان نگرش رمانتیک، و از جمله صریح‌ترین خرده‌گیران به خردباوری روشنگری تثبیت کرده است. یکی از مثال‌های مشهور بحث اوست درباره‌ی آموزش کودکان در مجلد دوم *امیل* و تردیدی که در پذیرش پیشنهاد جان لاک که همواره با کودکان عاقلانه بحث کنیم، از خود نشان می‌دهد.[۱۷] روسو به این اعتبار، یکی از نخستین ناقدان مدرنیته است که بدون پنهان کردن دشمنی خود با سنت‌ها و خرافه‌های گذشته، روش‌های تازه‌ای جدا از پیشنهادهای روشنگران و دانشنامه‌نویسان، به ویژه در زمینه‌ی آموزش و پرورش مطرح می‌کند. از این رو، رمانتیک‌ها، در آغاز سده‌ی نوزدهم، در بسیاری از کشورهای اروپا، و به گونه‌ای چشم‌گیر در آلمان، ریشه‌ی بازگشت به طبیعت و انزجارشان از خردباوری روشنگری را در آثار روسو یافتند. روسو بود که با قدرت، شجاعت و صراحت در بیان تقابل خرد و طبیعت، بر محدودیت کارآیی‌های عقل انسانی تأکید داشت. او در

---

17 J.- J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, ed. B. Gagnebin and M. Raymond, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1959-1992, vol. 3, p. 317.

مباحث فلسفی در مورد اصول صوری و منطقی، یا پیدایش اصول اخلاقی، یا استفاده از نیروی عقلانی انسان در شناخت بنیاد دین و اثبات وجود خداوند، ادعاهای خردباوران را رد می‌کرد، و در عین حال معتقد بود که هرگاه آن نیرو و محدودیت‌هایش درست شناخته شود، و مرزهای کارآیی‌اش مشخص شود، درگسترش دانایی آدمی و در ردکردن پیش داوری‌ها به کار خواهد آمد. از این‌رو، به نظر روسو همان عقلی که ادعای جهان شمولی‌اش پذیرفتنی نیست، به هر رو باید فراراه زندگی معنوی و فکری انسان قرار گیرد. بدین گونه، عقل «که نمی‌تواند بنیاد ادراک قوانین طبیعی قرار گیرد» تا آن حدّ اعتبار می‌یابد که «تمامی تأثیرهای جان آدمی باید با نیروی آن روشن شوند».[۱۸]

روسو خود، به خوبی از تناقض درونی بحث‌هایش در مورد خرد باخبر بود، و حتی در مواردی به دشواری‌های نظری‌ای که این تناقض‌ها در کارش آفریده‌اند، اعتراف داشت. به عنوان مثال، او در مجلد دوم *امیل* در پانوشتی اعلام کرد که هر چند در برخی از آثار خود کودکان را فاقد عقل معرفی کرده، اما در نوشته‌های دیگری مدعی شده که آنان توانایی کاربرد نیروی عقل را دارایند، و اکنون به روشنی می‌بیند که با این تناقض گویی‌ها امکان استنتاج نظری از مباحث خود در این مورد را محدود کرده‌است.[۱۹] اما، جدا از این اعتراف روسویی، و جدا از نتایج محتمل ناشی از چنین تناقض‌هایی، اساس بحث او در مورد ضرورت شناخت محدودیت‌های چشم‌انداز و کاربرد عقل، جنبه‌ی پیشرفته‌ای داشت، و همین جنبه به کار فلسفه‌ی انتقادی کانت آمد، و این فیلسوف بیش از یک مورد تصریح کرد که پیشرفت کار خود را مدیون روسوست.[۲۰] بحث کانت در مورد این که بنیاد مذهب را نمی‌توان با خردورزی منطقی و فلسفی اثبات کرد، و برای انجام چنین کاری باید به قلمرویی دیگر یعنی گستره‌ی ایمان وارد شد، پایه‌ای محکم در نوشته‌های روسو دارد.[۲۱] ولی باید تأکید کرد که نه کانت، و نه بسیاری از پیروان او نتوانستند، گوهر بنیادین بحث روسو را که ضدیت با ادعاهای خردباوری مدرن است، به اندازه‌ی رمانتیک‌ها درک کنند، و در بحث‌های خود به کار بندند.

---

18 *ibid*, vol. 4, pp. 522-523.

19 *ibid*, vol. 4, p. 354.

۲۰ در این مورد بنگرید به: ا. کاسیرر، *روسو، کانت، گوته*، ترجمه‌ی ح. شمس‌آوری و ک. فیروزمند، تهران، ۱۳۷۴.

۲۱ پیشین، صص ۹۵-۸۹.

۳

به سال ۱۹۴۹ کارل لوویت اندیشگر آلمانی که هشت سال پیش‌تر کتاب *از هگل تا نیچه* را منتشر کرده بود، که هنوز هم از مهمترین منابع در بررسی تکامل تاریخ اندیشه‌ی آلمانی در سده‌ی نوزدهم محسوب می‌شود، کتابی به زبان انگلیسی در انتشارات دانشگاه شیکاگو منتشر کرد به نام *معنا در تاریخ*.[۲۲] متن آلمانی کتاب چهار سال بعد در اشتوتگارت منتشر شد. نکته‌ی مرکزی موردنظر لوویت در این کتاب مسأله‌ای بحث‌انگیز بود، این که اندیشه‌ی فلسفی مدرن هر گاه که به تاریخ می‌پردازد، از زمان ولتر و روشنگران تا روزگار هگل، مارکس و پرودون، در چارچوب مبانی نظری و درونمایه‌های آخرت شناسانه‌ی مسیحی-یهودی باقی می‌ماند، و نتیجه‌ی کارش به هیچ‌روگسستی قاطع و نهایی از آن سنت دیرپا محسوب نمی‌شود. از این‌رو، برای شناخت مبانی بنیادین این فلسفه‌ی تاریخ کار درستی نخواهد بود که به ادعاهای خود آن در مورد جدایی رادیکال‌اش از بینش‌های کهن، سنت‌ها و باورهای اسطوره‌ای اعتنا کنیم، برعکس، شیوه‌ی اندیشگران مدرن در استنتاج‌های فلسفی از تاریخ تنها زمانی به بهترین شکل دانسته می‌شود که بنیادکار آن‌ها را «همچون دنیوی شدنِ روالِ آخرت شناسانه‌ی باور مسیحی به پیشرفت تأویل کنیم».[۲۳]

لوویت در مقابل برخی از مهمترین ادعاهای مدافعان مدرنیته، تأکید کرد که همان باور به فرجام تاریخ که در آیین‌های یهودی و مسیحی در قالب ایمان‌های هزاره‌ای به ظهور مسیح موعود و در نتیجه ایمان به جنبه‌ی محتوم داوری نهایی جلوه می‌کرد، در فلسفه‌ی تاریخ مدرن همچون قبولِ فرجامی قطعی که به تاریخ معنا می‌دهد باز سر برآورده است. البته، او این همانندی را مطلق نمی‌دانست، و تفاوتی هم میان آن‌ها می‌دید، و مسأله را چنین مطرح می‌کرد که اینجا آخرت شکل ظهور باورهای مدرن دنیوی است و نه آسمانی، یعنی تأکید بر مسائل زمینی است و نه مسائل معنوی و الاهی، اماسرشت وگوهر راستین آن‌ها همان باورهای دینی و آیینی است. به گمان لوویت، همین تقابل گوهر و شکل ظهور دلیل بدفهمی بسیاری از تأویل‌کنندگان فلسفه‌ی مدرن تاریخ و چشم بستن آن‌ها بر بنیان همانند باورها شده است.

---

22 Karl Löwith, *Meaning in History*, Chicago University Press, 1949 (1970).

23 *ibid*, p. 2.

نظریه‌پردازان درک نکرده‌اند که تفاوت اصلی حتی میان مفاهیم و درونمایه‌ها وجود ندارد، بل صرفاً در شیوه‌ی بیان نهفته‌است، یعنی در نهایت زبانی است. نگرش دینی‌مسیحی -یهودی زبانی آیینی اختیار می‌کند و پایان تاریخ را همان ظهور برابرگرایی مسیح موعود می‌داند که به بی‌عدالتی‌های زندگی نسل‌های فراوان پایان خواهد داد. نگرش‌های مدرن زبانی دنیوی برمی گزینند، و پایان تاریخ را یا ظهور جامعه‌ی بی‌طبقه می‌بینند که در آن مالکیت خصوصی بر ابزار تولید از میان رفته باشد، و یا آن را کمال جامعه‌ی بورژوایی می‌شناسند که راه را بر پیشرفت نوع انسان گشوده و حاکمیت عقل او را تثبیت کرده باشد. در واقع، تمامی این باورها، مفاهیمی از سعادت نهایی را پیش می‌کشند که از جنبه‌های زیادی همانند یکدیگرند.

هنگامی که لوویت این بحث را پیش می‌کشید، هنوز بحث در مورد واپسین نوشته‌های والتر بنیامین درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ گسترش نیافته بود، و جز معدودی از اندیشگران آلمانی از این نوشته‌ها خبر نداشتند. شباهت جنبه‌هایی از بحث لوویت با عقاید بنیامین جالب است. بنیامین نیز تأکید بر نگرش فرجام شناسانه‌ی دنیوی‌ای داشت که ریشه در باورهای کهن دینی و آیینی دارد، و در بسیاری موارد رونوشتی است از باور کهن به ظهور مسیح موعود. به دلیل باور به همین «مسیانیسم»، بنیامین نیز همچون لوویت امید را در مقام راهگشای پیشرفت تاریخ مطرح می‌کرد. نمی‌توان به فرجام تاریخ، آرمانشهر و عدالتی نهایی باور داشت، اما در زندگی هر روزه‌ی خود بدان امید نبست. این امید به رستگاری نهایی (حال نجات دهنده را هر کس و هر چیز که فرض کنیم) بسیاری از دشواری‌های زندگی هر روزه را بی‌اهمیت، یا دستِ‌کم قابل تحمل جلوه می‌دهد. این «آینده‌نگری» مسیر تاریخ را خطی می‌نمایاند، یعنی اصل را بر این قرار می‌دهد که تاریخ از جایی آغاز شده و به سوی نهایتی که در آن پایان خواهد گرفت، پیش می‌رود. باور به این «پیشرفت» در بسیاری از موارد گونه‌ای ایمان به «جبر تاریخ» را دامن می‌زند. لوویت این زمینی شدن آینده‌نگری، و جبرگرایی ناشی از آن را در مقابل «باورهای کلاسیک» به حرکت تاریخ قرار می‌داد. مقصودش از باورهای کلاسیک نتایج فلسفی شیوه‌ای بود که یونانیان باستان و برخی از متفکران روم باستان برای فهم تاریخ به کار می‌بردند. به نظر لوویت، آنان برای گذشته و امروز همان حرمتی را قائل می‌شدند که مؤمن مسیحی، و فیلسوف تاریخ مدرن برای آینده قائل‌اند. تاریخ‌نگار یونانی شرح دشواری‌های زندگی آدمیان، جنگ‌ها، انقلاب‌ها، و نابرابری‌ها رابه این دلیل قلم نمی‌زد که نشان دهد سرانجام روزی،

موقعیتی پدید خواهد آمد که در حکم پاسخی خواهد بود به تمام مصیبت‌هایی که آدمیان تحمل کرده‌اند. او «درس تاریخ» را تجلی این امید نمی‌دید، و چشم انتظار برآمدن عنصری متضاد با آنچه امروز رخ داده است، در آینده‌ای که نهایت تاریخ محسوب شود، نبود. برای تاریخ‌نگار کلاسیک شرح و تأویل تاریخی به معنای درسی بود برای زندگی بهتر در زمان حال.

اگر ما این همانندی دو نگرش قدسی و دنیوی از فرجام تاریخ را بپذیریم، باید این نکته را نیز قبول کنیم که پیکار اصلی میان دنیای مدرن و سنت‌ها جریان ندارد، بل جنگ میان نگرش در حال کامیابی فرجام نگر با نگرش در حال شکست کلاسیک در گرفته، و در واقع رو به پایان دارد. این جنگی است میان دو سنت مقتدر فرهنگ غرب یعنی سرچشمه‌های سامی و یونانی. نبردی است میان دو شهر اورشلیم و آتن. پیکاری است میان مؤمنان به مسیح یا نجات‌دهنده‌ی موعود، و بی‌باوران به «حکم تاریخ». این‌سان، مفهوم پیشرفت تاریخ که «مدرن‌ها» این همه بر آن تأکید می‌کنند، چیز تازه‌ای نیست، و همان اسلحه‌ی معتقدان به پیروزی قطعی نجات‌دهنده‌ی نهایی در جنگ با فرهنگ کلاسیک یونانی است. پس، روزگار مدرن چیزی تازه نیافریده که به یاری آن مشروعیت خود را ثابت کند، بل با وام گرفتن اسلحه‌ای قدیمی از زرادخانه‌ی باورهای مسیحی به جنگ کسانی رفته است که دیگر حاضر نیستند رنج‌های امروز خود را به خاطر باور به نجاتی در دور دست تاریخ لحظه‌ای ضروری و مشروع بدانند، یا آن را تحمل کنند. آنچه در این میان زیر سؤال می‌رود مشروعیت مدرنیته است، چرا که می‌خواهد با همان مفهوم پیشرفت تاریخی و نجات نهایی اهمیت رنج‌های کنونی آدمیان را انکار کند. آشکارا در این انکار فلسفی ادعاهای مدرنیته مفهوم پیشرفت اهمیت زیادی می‌یابد. لوویت در این مورد چنین نوشت که مفهوم پیشرفت جان‌مایه‌ی فلسفه‌ی تاریخ مدرن است، و از نظر اکثر نویسندگان و فیلسوفان مدرن امکان آن را فراهم می‌آورد که تجربه‌ی با معنایی از کارکردهای خرد انسانی دانسته شود. از آنجا که پیشرفت و توسعه، نکته و دلیل اصلی مدرنیته در مشروعیت بخشیدن به خود است، کشف سرچشمه‌ی سنتی و بسیار قدیمی مفهوم، از نظر لوویت می‌تواند به معنای «مشروعیت‌زدایی مدرنیته» باشد. دیگر نمی‌شود ادعای مدرنیته را مبنی بر این که همه چیزش را همخوان با کارکردها و حکم‌های خرد انسانی نظم داده است پذیرفت، چون روشن شده که این همه استوارند به سنت

و آیینی بسیار کهن که خرد آدمی را در برابر مشیت الاهی بی‌اثر می‌بینند. از سوی دیگر ادعای نوآوری و «انقلابی بودن» مدرنیته نیز زیر سئوال می‌رود، زیرا به نام پیشرفت قطعی و محتوم، رنج‌های امروزی آدمیان را توجیه می‌کند.

بحث لوویت، که به احتمال قوی متأثر از فاجعه‌هایی بود که معتقدان جزم‌گرا و یکسونگر به پیشرفت تاریخ در اتحاد شوروی و آلمان نازی به بار آورده بودند، و در آن اشاراتی به انفجار بمب‌های اتمی در هیروشیما و ناگازاکی نیز آمده بود، در جریان مباحثه‌ی مهمی میان فیلسوفان و روشنفکران آلمانی در دهه‌ی ۱۹۵۰ قرار گرفت. با توجه به رشد ***نهاده‌های فلسفه‌ی تاریخ*** والتر بنیامین، ***دیالکتیک روشنگری*** آدورنو و هورکهایمر، نوشته‌های هیدگر در مورد علم و تکنولوژی مدرن، *اصل امید* ارنست بلوخ، و انتقادهای محافظه‌کارانه از مدرنیته که متفکرانی چون آرنولد گلن پیش می‌کشیدند، زمینه برای توجه به بحث لوویت نیز پدید آمد. در هفتمین کنگره‌ی فلسفه‌ی آلمان در سال ۱۹۶۲ گفتاری چند در دفاع از دیدگاه لوویت، و نیز در انتقاد به آن مطرح شد، که یکی از مهمترین و ماندگارترین آن‌ها را فیلسوف جوانی به نام هانس بلومن برگ ارائه کرد. او در رساله‌ی خود یکی از مفاهیم بحث لوویت یعنی سکولاریسم یا «دنیوی شدن» را به بحث گذاشت، و نشان داد که هر چند لوویت بارها این مفهوم را پیش کشیده، اما چنان که باید بدان نپرداخته، و مسأله را حل شده انگاشته است، در صورتی که اساس مسأله ناروشن باقی مانده است.[۲۴] اگر لوویت دیدگاه خود را در مورد چند و چون دنیوی شدن به بحث می‌گذاشت، آنگاه نادرستی حکم‌های او بیشتر آشکار می‌شد، و تمامی آن نتایج نظری بحث‌اش که به نظر شماری از نظریه‌پردازان نقطه‌ی مثبت‌کار او دانسته شده، یعنی قبول ریشه‌ی فلسفه‌ی تاریخ مدرن در باورهای مسیحی و یهودی به پایان تاریخ، همچون نقطه‌ی منفی آن جلوه‌گر می‌شد. بلومن برگ نوشت که برخلاف نظر لوویت نگاه مدرن به تاریخ در حکم تکرار و تقلید از مفاهیم آیینی و سنتی نیست، بل در قلب آن کنش خودآگاه مردمان نهفته، و همچون پیش شرط مطرح شده است. این کنش خودآگاه، قائل به جبر نیست و نمی‌تواند گوهری آیینی داشته باشد یا سنت‌ها را بپذیرد. از این‌رو، ادعای

---

۲۴ در مورد این گفتار بلومن برگ بنگرید به کتاب او **مشروعیت *دوران مدرن***، که مشخصات آن در پانوشت بعدی آمده است، و نیز به شرحی که در کتاب زیر آمده است:

N. J. Rengger, *Political Theory, Modernity and Postmodernity*, Cambridge, Massachusetts, 1995.

مدرنیته که سعی بر آن دارد تا سنت‌های ایمانی را رد کرده و نتایج کارکردهای عقل آدمی را جایگزین آن کند، و این جایگزینی را دگرگونی‌ای کیفی و دستاورد مهم خود می‌خواند، ادعایی موجه، پذیرفتنی و مشروع است. اکنون، برای ما مسأله فقط بر سر این است که ببینیم روزگار مدرن تا چه حدّ در دستیابی به اهداف خود، و تحقق بخشیدن به ادعاهایش موفق بوده است.

بلومن برگ این بحث را در کتاب خود **مشروعیت *دوران مدرن*** ادامه داد.[۲۵] او در این کتاب با دقت بیشتری نشان داد که آن آخرت‌شناسی مسیحی-یهودی همواره وجود قطعی و مسلط نیرویی متعالی همچون عنصری خارج از مکان و زمان انسانی (جهان و تاریخ) را پیشاپیش مفروض می‌دارد، یعنی وجود خداوندی را می‌پذیرد که بیرون از جهان و زندگی مادی آدمیان، و خارج از روال تاریخ قرار دارد. این نیروی متعالی که سرنوشت تاریخ انسانی را تعیین می‌کند در زمانی قدسی می‌زید که با زمان گاهنامه‌ای انسان همبستگی ندارد. مفهوم دینی و سنتی پیشرفت، برداشتی است از اراده و دخالت تعیین‌کننده‌ی این نیرو. برعکس، مفهوم مدرن از پیشرفت و «فرجام‌شناسی» جدید، آن نیروی تعیین‌کننده‌ی متعالی را کنار گذاشته، و به جای خداوندی که «امکان رسیدن به نهایت و فرجام راه» را تعیین می‌کند، کنش‌های آگاه افراد انسان را قرار داده است. به همین شکل، نکته‌ی دیگر بحث لوویت نیز، که امید مسیحی را با امید آدمیان به بهبود شرایط زندگی‌شان در روزگار مدرن یکی معرفی می‌کند، پذیرفتنی نیست. در جهان بینی مسیحی دنیایی بیرون از جهان مادی موجود وجود دارد که قلمرو ملکوت، دوزخ و بهشت است. امید مسیحی فقط امید به بهشت نیست، بل همواره همراه است با بیم از دوزخ. امید مدرن به هیچ‌رو همبسته و همراه با بیم از دوزخ همچون قلمرویی در پایان تاریخ، نیست. فرجام‌شناسی تاریخی در نگرش دینی و اسطوره‌ای نهایت راه را بیرون از تاریخ جای می‌دهد، و آن را نیز امری آسمانی و غیرانسانی می‌خواند، در حالی که فرجام‌شناسی فلسفه‌ی تاریخ مدرن آن را امری انسانی می‌شناسد، و یکی از اجزاء پیوسته‌ی شکل‌گیری مرحله‌های گوناگون پیشرفت به حساب می‌آورد. البته مقصود این نیست که بگوییم هیچ تجربه‌ی «پیشامدرنی» به قاعده‌ی فکری مدرن شکل نداده است، اما اگر دقت

---

25 H. Blumenberg, *Legitimacy of the Modern Age*, trans. R. M. Wallace, Cambridge, Massachusetts, 1985.

کنیم، متوجه‌می شویم که همواره تجربه‌های مدرن سبب شده‌اند که این تأثیرپذیری نقادانه باشد، یعنی کار بر اساس دگرگون کردن هسته‌ی اصلی تجربه‌های پیشامدرن پیش رفته است. مدرنیته همواره سنت را نخست دگرگون، و بعد از آن خود کرده است. مثالی که زود به ذهن می‌آید، کوشش برای چیرگی بر سلطه‌ی علم ارسطویی و نجوم بطلیموسی است. از این تلاش فلسفی و علمی بود که مفهوم جدید پیشرفت زاده شد، نه از باورهای دینی مسیحی و یهودی. مثال دیگر، پیدایی نخستین جوانه‌های نگرش نسبی‌نگری فرهنگی در سده‌ی دوازدهم است. پیش کشیدن این نکته که هر دورانی می‌تواند آینده‌ی خود را بیافریند، و پیدایش این آینده به هیچ‌رو تقدیر محتوم آن دوران نیست، راهی بود به طرح گسست از سنت‌ها و از مفاهیم کلاسیک، به ویژه در مورد فعالیت‌های فرهنگی و هنری.

بلومن برگ نوشت که مشروعیت مدرنیته نمی‌تواند با هیچ برداشت تجریدی و غیرتاریخی دانسته شود. مفاهیم مدرن (مثلاً در زمینه‌ی روش‌شناسی، نظارت فنی، کارآیی و بهره‌دهی) به این دلیل پذیرفته می‌شوند که می‌توانند مسائل مشخصی را حل کنند که در چارچوب سنتی که از دل آن برآمده‌اند، حل شدنی نیستند. بنا به بینش آیینی نمی‌توان نیروهای ویرانگر سنت‌ها را شناخت، اما خرد انسانی که باید توجیه کننده‌ی نتایج فعالیت‌های خود نیز باشد، قادر به انجام این کار هست. مشروعیت دوران مدرن چیزی جز تلاش در جهت گسست رادیکال از سنت‌ها نیست. این که چنین گسست رادیکالی نمی‌تواند کاری آسان باشد، و همواره گونه‌ای ناهمخوانی میان این تلاش و واقعیت‌های تاریخی یافتنی است، و این واقعیت که روال گسست رادیکال از سنت‌ها خود فراشدی تاریخی و بسیار طولانی است، چیزی از اهمیت حکم بالا نمی‌کاهد، برعکس تلاش مدرن را ارجمندتر می‌نمایاند. حتی اگر گسست از جهان‌بینی کهن نتوانسته باشد که در تمامی موارد همچون جدایی‌ای کامل و نهایی جلوه کند، خواست گسست، پیش بردن آن، و آگاهی تاریخی به ضرورت آن همپای با نخستین نشانه‌های پیشروی‌اش موجب حرکت جامعه‌های مدرن شده است، و نه ایمانی کور به پیروزی قطعی بر سنت‌ها در آینده‌ای نزدیک. پیشرفت، در منطق مدرنیته یعنی این که خرد آدمی می‌تواند علیه باور به نیروهای تقدیر و قدرت‌های فرمانروای آسمانی کار کند. باور به نتایج کارکرد این خرد با ایمان مشیّت الاهی و خواست‌های درک ناشدنی نیرویی متعالی، تفاوت ماهوی دارد. در روزگار مدرن، پیشرفت دیگر وابسته و به فرمانِ تقدیری بیرون از قلمرو

زندگی انسان، تعبیر نمی‌شود، بل معنایی تازه یافته است. هر بحثی همچون بحث لوویت که یکی بودن مشیّت خداوند مسیح و تقدیر جهان مدرن را به‌گونه‌ای مفروض دارد، از یاد می‌برد که خدای خیرخواه و متعال مسیحیت نمی‌تواند همین جهان ما یعنی «جایگاه هبوط»، دنیایی محدود و بی‌تفاوت، باشد. انسان مدرن که خود را بیان و توجیه می‌کند، از کنجکاوی علمی برخوردار است و به فرمان رانه‌ی سالاری بر نیروهای مادی و طبیعی‌است. میان او و بنده‌ی تقدیر ازلی چه نسبتی می‌تواند وجود داشته باشد؟[26]

آنچه آمد، تقابل دو رویکرد متفاوت به مسأله‌ی رویارویی مدرنیته با سنت‌ها را نشان می‌دهد. در واقع، باور افراطی لوویت به یکی بودن گوهر ادراک تاریخی مدرن و ادراک سنتی، امروز دیگر پذیرفته نیست، ولی تأویلی از اندیشه‌ی بلومن برگ هم که گسست رادیکال مدرنیته از سنت‌ها را مفروض می‌دارد، تا همان حدّ ناپذیرفتنی است. امروز، حتی مدافعان سرسخت مدرنیته همچون هابرماس نیز از «پروژه‌ی ناتمام» آن یاد می‌کنند، و گسست نهایی را امری به دست آمده که دیگر پشت سر ماست، تلقی نمی‌کنند. مسأله چنان ساده نیست که بگوییم همپای با رشد مدرنیته، یا تمامی سنت‌ها زنده می‌مانند، یا یکسر از میان می‌روند. نکته اینجاست که همواره عناصری از سنت‌ها، خرافه‌ها و باورهای گذشته، و رویکردهای کهن به زندگی باقی می‌مانند، و شکلی امروزی می‌یابند. ما همواره با ترکیب‌هایی پیچیده از نوآوری و سنت روبروییم، و نمی‌توانیم بگوییم که یکی از آن‌ها به طور کامل بر دیگری پیروز و مسلط شده است. این است راز دشواری‌هایی که معمای مدرنیته را می‌سازند.

۴

با این که شمار تعریف‌های ارائه شده از مدرنیته بسیار زیاد است، ولی تلاش در جهت این که آن‌ها را در دو دسته‌ی کلی جای دهیم، تاکنون ناموفق نبوده است. می‌توان بیشتر تعریف‌ها را در یکی از آن دو دسته‌ی کلی جای داد.[27] دسته‌ی نخست مدرنیته را همچون شکل یا ساختاری اجتماعی ـ فرهنگی، و در نتیجه واقعیتی یا دورانی تاریخی مطرح می‌کند، در حالی

---

26 *ibid*, pp. 138-139.

27 Rengger, *op. cit.*, pp. 39-77.

که دسته‌ی دوم آن را به مثابه‌ی حالتی، رویکردی فلسفی، یا «جهان‌بینی» تازه‌ای پیش می‌کشد.

ما تعریف‌هایی از مدرنیته را در دسته‌ی نخست جای می‌دهیم که جدا از اختلاف نظرها درباره‌ی زمان پیدایی، زندگی و مرگِ محتمل آن، باز با هم وجه اشتراکی دارند: مدرنیته را عنوان کلی و روشنگر شکلی از زندگی اجتماعی معرفی می‌کنند که باید بتوان وجه تمایزش را از دیگر شکل‌های زندگی اجتماعی بازشناخت. کسانی که در پی ارائه‌ی چنین تعریف‌هایی بر آمده‌اند، هر چه هم یافتن تاریخ زندگی مدرنیته (یا انواع مدرنیته‌ها) را دشوار یافته‌اند، باز آن را کاری ممکن و عملی دانسته، و دل مشغول آن بوده‌اند. ویژگی این کار در تأکیدی است که ناگزیر بر جنبه‌ی تاریخی گذاشته می‌شود. از این راه، مدرنیته ساختاری تاریخی و وابسته به تکامل زمان معرفی می‌شود که چون روزی ایجاد شده، می‌تواند روزی هم از میان برود.

نظریه‌هایی که مدرنیته را به مثابه‌ی ساختاری اجتماعی ـ فرهنگی مطرح کرده‌اند، هر چند بسیار متنوع‌اند، ولی تقریباً تمام آن‌ها در جریان تکامل خود ناگزیر شده‌اند که پیدایش مدرنیته را با ظهور «جامعه‌های مدرن»، و تعریف آن را با تعریف آن جامعه‌ها یکی فرض کنند. آن‌ها بحث شکل‌گیری مدرنیته را در چهار زمینه، که همخوان‌اند با چهار فراشد اصلی در پیدایش و تکامل «جامعه‌های مدرن» یکی انگاشته‌اند.[۲۸] مسائلی که این نظریه‌ها پیش می‌کشند روشن‌اند و به گونه‌ای ساده مطرح می‌شوند: چه زمانی، چگونه و چرا جامعه‌های مدرن برای نخستین‌بار پدید آمدند؟ روال این پیدایش و تکوین، چگونه تعیین شد؟ چرا این جامعه‌ها شکل و ساختاری (یا شکل‌ها و ساختارهایی) ویژه یافتند؟ نقش ایدئولوژی‌ها، علوم طبیعی و علوم اجتماعی چه بود؟ آیا این‌ها صرفاً بیانگر مدرنیته بودند یا بر تکامل آن تأثیر

---

۲۸ نمونه‌ای از این گرایش، در مجموعه‌ای مفصل درباره‌ی مدرنیته یافتنی است که دانشگاه آزاد بریتانیا منتشر کرده است:

S. Hall and B. Gieben eds, *Formations of Modernity*, Cambridge, Polity Press and The Open University, 1995.

J. Allen, P. Braham and P. Lewis eds, *Political and Economic Forms of Modernity,* Cambridge, Polity Press and The Open University, 1993.

R. Bocock and K.Thompson eds, *social and Cultural Forms of Modernity,* Cambridge, Polity Press and The Open University, 1995.

S. Hall, D. Held and T. McGrew, *Modernity and its Futures,* Cambridge, Polity Press and The Open University, 1996.

داشتند؟ نسبت شکل‌گیری جامعه‌های مدرن با فراشد صنعتی شدن جامعه‌ها کدام است؟ آیا می‌توان زمان پیدایش آن‌ها را دورتر دانست، و به روزگار زوال فئودالیسم اروپایی بازگرداند؟ رشته‌ی پرسش‌ها را رها می‌کنم، زیرا خواننده به خوبی متوجه شده که این دسته از تعریف‌های مدرنیته راهی ندارند مگر این که بحث از آن را به پیشینه‌ی تاریخی پیدایش جامعه‌های مدرن بازگردانند، و در ادامه‌ی کار خود، دستِ کم با پذیرش تقریب و حدود تخمین، زمان پیدایی و در مواردی حتی به پایان رسیدن آن، و نیز مکان جغرافیایی تکامل‌اش را مشخص کنند.

در حالی که ارائه کنندگان چنان نظریه‌ها و تعریف‌هایی، در مورد مکان پیدایش مدرنیته با یکدیگر هم نظرند، و آن را اروپای غربی معرفی می‌کنند، در مورد زمان پیدایش آن به نظر یکسانی دست نیافته‌اند. به همین شکل تمامی آن‌ها در مورد «مرگ مدرنیته» یا حتی درباره‌ی مفهومی که به «مدرنیته‌ی پسین» مشهور شده هم نظر نیستند. البته در پی گسترش سخن پسامدرنیست در دو دهه‌ی اخیر، دیگر مسأله‌ی «مرگ مدرنیته» نه فقط شگفت‌آور به نظر نمی‌رسد، بل نویسندگان بسیاری بدان پرداخته‌اند. در مارس ۱۹۸۷ نظریه‌پرداز مارکسیست ریموند ویلیامز در سخنرانی خود در دانشگاه بریستول این پرسش را مطرح کرد: «مدرنیسم چه موقع وجود داشت؟»[۲۹] در پرسش ویلیامز، فعل ماضی به کار رفته بود، انگار او قبول داشت که مدرنیسم چیزی پایان یافته است که حالا تاریخ‌نگاری، پس از اتفاق وقایع، می‌خواهد زمان زندگی آن را بیابد و توضیح دهد. چنین به نظر می‌آید که آن سئوال، و این برداشت، برای بسیاری از پژوهشگران با همین قدرت در مورد مدرنیته نیز صادق است. جدا از اهمیت این مسأله، اینجا، نکته‌ی مورد توجه ما بیشتر بحث‌هایی است که در مورد پیدایش تاریخی مدرنیته درگرفته است.

برخی از پژوهشگران همچون هانا آرنت فیلسوف، یا آنتونی گیدنز جامعه‌شناس، زمان پیدایش مدرنیته را سده‌ی هفدهم دانسته‌اند. گیدنز در کتابی با عنوان **نتایج مدرنیته** نوشته است: «مدرنیته به آن شیوه‌ی زندگی اجتماعی یا سازماندهی این زندگی گفته می‌شود که در اروپا، در حدود سده‌ی هفدهم پدید آمد، و بعد بیش و کم دارای پیامدهایی جهانی شد. این

29 R. Williams, *The Politics of Modernism*, London, 1994 , pp. 31-35.

[سرچشمه] سبب شد که مدرنیته با یک دوران تاریخی خاص و در یک منطقه‌ی جغرافیایی خاص همبسته شود». [۳۰] این تعریف، فقط حدود تاریخی پیدایش مدرنیته را مشخص کرده، و بقیه‌ی کار را به عهده‌ی شناخت مشخصه‌های اجتماعی آن دوران تاریخی گذاشته است. هانا آرنت در پایان مقدمه‌ی کتاب وضعیت بشری در مورد معضل پیدایش مدرنیته نوشته است: «دوران مدرن همان جهان مدرن نیست. از نظر علمی، دوران مدرن در سده‌ی هفدهم آغاز شد، و در آغاز سده‌ی بیستم به پایان رسید. از نظر سیاسی، دنیای مدرنی که ما امروز در آن زندگی می‌کنیم با نخستین انفجار اتمی آغاز شده است». [۳۱] آرنت در مقاله‌ای این نکته را دقیق‌تر بیان کرده است: دوران مدرن با علوم طبیعی سده‌ی هفدهم، انقلاب‌های سده‌ی هجدهم، و صنعتی شدن سده‌ی نوزدهم آغاز شد و در مقابل دنیای مدرن سده‌ی بیستم قرار گرفت که با رشته‌ی فاجعه‌هایی که از جنگ اوّل جهانی آغاز شدند، شکل گرفته است. [۳۲] این نکته‌ی مهمی است که هانا آرنت مدرنیته را به عنوان یک دوران، یا بهتر بگویم به عنوان مجموعه‌ای از دستاوردهای علمی و فنی و اجتماعی در مقابل دنیای مدرن سده‌ی بیستم قرار می‌داد. این گونه، می‌توانیم بگوییم که او به خوبی با تناقض‌های درونی مدرنیته، و با دشواری کار کسانی که رویکردی غیرنقادانه نسبت بدان اتخاذ می‌کنند، آشنا بود.

اکثر نظریه‌پردازان، زمان پیدایش مدرنیته را سده‌ی هجدهم و روزگار روشنگری دانسته‌اند (نمونه‌ای برجسته نوشته‌های الیسدر مک اینتایر است). در واقع سده‌ی هجدهم، دورانی بود که مبانی نظری دفاع از دستاوردهای مدرنیته پایه‌ریزی شد، و در تمامی زمینه‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی پدیده‌ای زاده شد که برخی آن را «خودآگاهی مدرنیته» خوانده‌اند. البته، کسانی هم زمان زایش مدرنیته را در گذشته‌ای نسبتاً دورتر، یعنی روزگار رنسانس جستجو کرده‌اند (اشپنگلر، توین‌بی). اشاره‌ی آرنولد توین‌بی در این مورد شایان توجه است، زیرا او سه دوران را در تاریخ مدرنیته از هم جدا کرده، و آن‌ها را به ترتیب دوره‌های رنسانس، از رنسانس تا سده‌های هفدهم، و سده‌ی هفدهم تا سده‌ی نوزدهم خوانده است. جدا از این، توین بی به وجود دوره‌ی دیگری نیز قائل است که آن را «دوره‌ی

---

30 A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Cambridge, 1991, p. 1.

31 H. Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1958. p. 6.

32 H. Arendt, *La crise de la culture,* Paris, 1989, p. 40.

پسامدرنیته» خوانده، و مقصودش سده‌ی بیستم است.[۳۳] شاید این نخستین مورد کاربرد اصطلاح «پسامدرن» باشد که امروز از کفر ابلیس هم مشهورتر است. توین‌بی مشخصه‌ی مشترک سه دوره‌ی مدرنیته را ظهور و قدرت‌گرفتن خردباوری دانسته، و صفت پسامدرن را ظهور و پاگرفتن نابخردی، و جامعه‌ی توده‌ای، و آشوب فرهنگی.

در میان کسانی که در این دهه‌ی اخیر درباره‌ی ریشه‌های تاریخی، شکل‌گیری فکری و فرهنگی، و زمان پیدایی مدرنیته نوشته‌اند، بحث استیفن تولمین به لحاظ جامعیت خود از بقیه متمایز و جالب‌تر است، چراکه او دو سرچشمه‌ی متفاوت برای مدرنیته قائل شده، و از این‌رو امکان آن را فراهم آورده که بحث از «انواع مدرنیته» نیز جدی‌تر مطرح شود.[۳۴] او در کتاب خود *جهان-شهر: دستور عمل پنهان مدرنیته* پیدایش شکلی از مدرنیته را محصول سده‌ی شانزدهم دانسته، و پیدایش شکلی دیگر را محصول سده‌ی هفدهم. او از آن‌ها همچون دو مرحله‌ی متفاوت پیدایی مدرنیته یاد کرده، و نشان داده که اسناد فرهنگی مربوط به مرحله‌ی نخست بیشتر در قلمرو ادبی و نوشته‌های انسان‌گرایان متمرکز شده، در حالی که مرحله‌ی دوم با سلطه‌ی مفهوم خردباوری فلسفی و علمی گره خورده است. تأثیر قدرتمند اندیشه‌های دانشمندان و فیلسوفان سده‌ی هفدهم که بر اساس ایمان به کارکرد خرد آدمی روش‌های تازه‌ای را در اندیشیدن به و پژوهش ماهیت چیزها، طبیعت و جامعه توصیه می‌کردند، سبب شد که بنیاد خردباورانه‌ی بحث و روش آنان دستاوردهای مدرنیته در سده‌ی پیش‌تر را پنهان کند. این دانشمندان و فیلسوفان در مورد خاص مباحث اجتماعی، اندیشیدن و تحقیق به شیوه‌هایی «علمی» را پیش می‌کشیدند، و همواره تکیه بر کارکردهای روش‌های عقلانی و بازگشت به آن‌ها را توصیه می‌کردند. تولمین می‌نویسد که این تکیه بر خردباوری به تدریج بر گونه‌های پیشین مدرنیته تأثیر گذاشت، و آنان نیز از راه‌های بسیار متفاوت، حکم‌های دیگر خود را کنار گذاشتند، و همین نتیجه‌ی قطعی را اعلام کردند. از این جا به بعد خردباوری فصل مشترک و دستور عمل آشکار گرایش‌های گوناگون مدرنیته شناخته شد.[۳۵] تولمین در مورد

---

33 A. Toyenbee, *A Selection from His Works*, ed. E. W. F. Tomlin, Oxford University Press, 1978, pp. 101-103.

34 S. Toulmin, *Cosmopolis, The Hidden Agenda of Modernity,* University of Chicago Press, 1990.

35 *ibid*, pp. 9-10.

انواع گرایش‌های مدرنیته پیش از سده‌ی هفدهم که آن‌ها را «ادبی و انسان‌گرایانه» می‌خواند، بحث‌های دقیق تاریخی‌ای را پیش می‌کشد. هدف او در گام نخست این است که گفته‌های اکثر مورخان را که پیشرفت مادی اروپای شمالی و غربی، و رشد خرد علمی، ضعف قدرت کلیسا، و آمدن فرهنگی تازه، به دلایلی چون رشد سوادآموزی را رهاورد سده‌ی هفدهم می‌دانند، نادرست اعلام کند. او به یاری مثال‌ها و نمونه‌های دقیق نشان می‌دهد که ما با نمونه‌هایی قابل توجه از رشد مادی و فرهنگی در سده‌ی شانزدهم روبروییم، همچنین به هیچ‌رو نمی‌توان گفت که قدرت کلیسا در سده‌ی هفدهم در اروپای غربی ضعیف شده بود. از این‌رو تولمین می‌نویسد: «ما می‌توانیم بپرسیم که آیا جهان مدرن و فرهنگ مدرن، به جای این که یک سرچشمه داشته باشد، دارای دو سرچشمه‌ی متمایز از یکدیگر نیستند؟ نخستین را می‌شود مرحله‌ی ادبی و انسان‌گرایانه خواند که یک سده پیش از دومی پدید آمده است. اگر ما این نکته را دنبال کنیم و سرچشمه‌ی مدرنیته را به نویسندگان واپسین دوران رنسانس در اروپای شمالی در سده‌ی شانزدهم نسبت دهیم، آنگاه می‌توانیم مورد دوم را بشناسیم، یعنی مرحله‌ی علمی و فلسفی را که از حدود سال ۱۶۳۰ موجب آن شد که بیشتر اروپاییان به درونمایه‌های قدرتمند مرحله‌ی نخست پشت کنند».[۳۶]

تولمین نشان می‌دهد که در مرحله‌ی نخست، پرسش‌های بسیار مشخصی مطرح بود. به عنوان مثال بحث در گستره‌ی نظریه‌ی سیاسی به این گونه پرسش‌ها می‌رسید: «کدام شرایط اخلاقی به حاکم اجازه می‌دهد که جنگی را آغاز کند؟» یا «فردی که در قلمرو حاکمیت قدرتی می‌زید، بر اساس کدام شرایط اخلاقی حق دارد که حاکم را به قتل برساند؟». اما از سده‌ی هفدهم به بعد این مسائل که ریشه در مشکلات زندگی واقعی و هر روزه داشتند کنار رفتند، و به جای آن‌ها مباحثی کلی، تجریدی و جهان شمول مطرح شد. این گونه چرخشی در خردورزی فلسفی پیدا شد که مسائل محلی و منطقه‌ای و مشخص بی‌اعتبار شدند، و نظریه‌هایی کلی و فرازمانی در دستور کار فیلسوفان قرار گرفتند.[۳۷] این جنبه‌ی فرهنگی و فلسفی خبر از پیروزی خردباوری می‌دهد که دیگر نگرشی جهان شمول دانسته می‌شد. باید که بر پایه‌ی تأویل واحد و نهایی از عقل همه چیز به نظم می‌آمد، و هر گونه مورد ناخوانا نفی یا

---

36 *ibid*, p. 23.

37 *ibid*, p. 24.

سرکوب می‌شد. تولمین معتقد است که به تدریج نگرش‌های انسان گرایانه در برابر این خردباوری رنگ باختند، و عقل ابزاری ـ علمی حاکم شد، که موضوع انتقاد ماکس وبر، و امروز هم موضوع انتقاد متفکرانی چون مک‌اینتایر و کانلی است.[۳۸] تولمین، همچنین، گرایش به تثبیت خردباوری را در چهار جنبه پی‌گرفته و نشان می‌دهد که مدرنیته‌ی آغازین، از فرهنگ شفاهی به فرهنگ کتبی، از امر خاص به امر کلی، از مورد منطقه‌ای به مورد جهان شمول، و از مورد زمان‌مند به مورد بی‌زمان یا فرازمان رسیده است.

این سان، امر منطقه‌ای که امروز باری دیگر در سخن پسامدرن ارزش و اعتبار یافته کنار گذاشته شد، و آرزوی همگانی شدنِ یک گونه کارکرد خرد انسانی سربرآورد که در سرشت خود سرکوبگر است. آنچه لایب‌نیتس به صورت طرح یا آرزوی پیدایش زبان جهانی، زبان واحد خیالی و آرمانی‌ای که «بتواند به بهترین شکل فراشد اندیشگری بخردانه را ثبت کند»، پیش می‌کشید، نمایانگر اوج این برنامه‌ی مدرنیته است که همه چیز را تابع یک خرد، یک زبان، یک فرهنگ، یک منطق می‌بیند، و البته آن هم خرد، زبان، فرهنگ و منطق اروپایی است. اشتیاق به یکسان شدن و راستای واحد یافتن تکامل جوامع، در بطن این برداشت خردباورانه نهفته است. نمی‌شود به یک شکل کارکرد عقل باور داشت، و هر شکل دیگری را با عنوان بی‌خردی یا جنون مردود دانست، و سرانجام به یک شکل ارتباط، و یک شکل تکامل اجتماعی (که نتیجه‌ی همان کارکرد یکه‌ی عقل انگاشته می‌شود) نرسید. رویای زبانی واحد و جهانی که همه‌ی مردم با هر پیشینه و فرهنگی که دارند بتوانند «حرف همدیگر را درک کنند»، زبانی ساده که «همه‌ی ملت‌ها، فرهنگ‌ها، و پیروان تمام آیین‌ها بتوانند آن را بیاموزند و درک کنند» آرزوی زبان یکه و سرکوبگر مدرنیته است. آنچه لایب‌نیتس منش جهانشمول می‌خواند، از «نظم نوین جهانی» که در سخن سیاسی امروز مطرح شده دور نیست.

لایب‌نیتس می‌پنداشت که این گونه مردمان فرهنگ‌های گوناگون می‌توانند بدون بدفهمی، سوء تفاهم و در افتادن به دام اشتباه‌ها، اندیشه‌های یکدیگر را درک کنند «همان طور که زبان صوری ریاضی و منطق امکان چنین تفاهمی را فراهم می‌آورند».[۳۹] کسی که در این مورد

---

38 A. Macintyre, *After Virtue*, London, 1981.
W. E. Connolly, *Political Theory and Modernity*, Cambridge, Massachusetts, 1991. P. 3.

39 *ibid*, p. 101.

هوادار لایب‌نیتس باشد، یعنی آن‌کس که خیال دستیابی به زبان، فرهنگ و نظمی یکه را در سر بپروراند، به این نکته نیندیشیده که وقتی در قلمرو کارکرد یک زبان (مثلاً فارسی) این همه بدفهمی میان مردمان و در جریان زندگی هر روزه شکل می‌گیرد، چگونه می‌توان باور داشت که میان تمامی افراد انسان در سیاره، از راه تکلم به زبانی واحد، بدفهمی از میان برود؟ در واقع، این آرزوی «زمینه‌زدایی» از هر زبان، خواست از میان رفتن فراوانی و چندگانگی اندیشه است. این آرزوی یکی شدن، یکی از نخستین شکل‌های بیان فلسفی و نظری «اروپا محوری» است. با پیروزی علم نیوتونی، این گرایش به بیرون رفتن از مرزهای خود بیشتر رشد کرد، و آرزوی «جهان وطنی جدید» شکل گرفت. دیگر، جهان به شکل وطن اروپایی درمی‌آمد، و جهان-شهر یا Cosmopolis به سان اروپای مدرن طلب می‌شد. تولمین می‌گوید اروپاییانی که از جنگ‌های سی ساله جان سالم به در برده بودند، جامعه و فرهنگ اروپایی را بر اساس الگوهای ثبات و پایگان ساختند. اکنون باید حکومت‌ها و مذاهب متفاوت بر اساس پذیرش این دو الگو کنار هم زندگی می‌کردند. آنان همین الگوها را برای شهر جهان نیز صادق و کارآ پنداشتند.[۴۰]

تولمین در قلمرو سخن تاریخی محدود نمانده، و موفق شده که از تعریف مدرنیته به مثابه‌ی ساختاری اجتماعی-فرهنگی فراتر رود. تولمین مدرنیته را صرفاً کلان-ساختاری معرفی نکرده که از عناصری درونی شکل گرفته، و به رویکردهایی شکل داده باشد. خواننده از آنچه در بالا آمد به خوبی متوجه می‌شود که گرایش به از میان رفتن چندگانگی «مدرنیته‌ها»، و پیدایش الگوی یکه‌ی مدرنیته، بیشتر در خدمت یک نظام سیاسی-اقتصادی، و فراراه اروپا محوری بوده است. اگر فقط همین یک دستاورد مهم نظری را هم مطرح کنیم، متوجه خواهیم شد که علت موفقیت تولمین در این واقعیت نهفته است که او بحث خود را در محدوده‌ی نگرشی تاریخی و ساختاری (اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی) از مدرنیته زندانی نکرده است. برعکس، همان جا که نشان داده چگونه خردباوری دستور عمل‌های پیشین مدرنیته را کم‌رنگ و بی‌اهمیت کرده است، عملاً مدرنیته را به یک حالت یا رویکرد همانند دانسته، و در نتیجه از مرز آنچه ما دسته‌ی نخست از تحلیل‌ها، تعریف‌ها و معناهای مدرنیته

---

40 *ibid*, p. 128.

خواندیم، فراتر رفته و به قلمرو دسته‌ی دوم وارد شده است. تولمین توانسته که از بند محدودیت برداشت ساختاری از مدرنیته، بگریزد. این برداشت پژوهشگر را ناگزیر می‌کند تا مدرنیته را با «گستره‌های اجتماعی» یکی بداند. گستره را اینجا به کلی‌ترین معنا به کار برده‌ام: زیرساختار یا مجموعه‌ای از نهادهای اجتماعی که دارای کارکردهای گوناگون اجتماعی باشند. می‌توان گفت که نسبت درونی عناصر ساختار مدرنیته، رابطه‌ی میان گستره‌های اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی، است که خود را در پیکر عملکرد متقابل نهادهای گوناگون نمایان می‌کند. بنابه این برداشت مدرنیته کلان ساختار زندگی مدرن دانسته می‌شود، و رسالت «علم جامعه‌شناسی» این خواهد بود که در نهایت کارکردهای ساختار را روشن کند. هر چند جامعه‌شناسان برای انجام این وظیفه‌ی خود ناگزیر می‌شوند که از دیگر گستره‌های دانایی انسان یاری بگیرند، اما تکیه‌ی بحث، به هر رو، بر منطق سخن سیاسی یا اقتصادی نیست، و تعیین‌کننده‌ی نهایی چیزی جز سخن جامعه‌شناسی نیست. چنین برداشتی از مدرنیته و روش شناخت آن تقلیل‌گراست.

۵

می‌توان تعریف‌های فراوانی از مدرنیته را زیر عنوان «مدرنیته چون حالت یا رویکرد» گرد آورد. وجه مشترک این تعریف‌ها، روی آوردن به حالت یا شیوه‌ی مدرن است در تقابل با حالت یا نحوه‌ی زیستن پیشامدرن. در این دسته‌ی کلی از تعریف‌های مدرنیته، که آن را در مقابل دسته‌ی دیگر، یعنی مدرنیته همچون ساختار اجتماعی-فرهنگی قرار می‌دهیم، نکته‌ی اصلی پیش از آن که منش اثباتی مدرنیته باشد، منش سلبی یعنی خصلت نفی‌کننده‌ی آن است. اینجا، تأکید چندان بر وجوه تعیین‌کننده‌ی مدرنیته (به عنوان مثال خردباوری) نیست، بل مسأله بیشتر چنین مطرح می‌شود که برای پیشبرد زندگی مدرن چه چیزهایی را باید نفی کرد، کدام شیوه‌ی زندگی را نپذیرفت و خواهان فرا رفتن از آن بود. این گونه، مدام بر خصلت‌های انتقادی، تازه‌جویی، دگرگون شوندگی یا نفی‌کنندگی مدرنیته تأکید می‌شود. این رویارویی انتقادی با جهان و جهان‌بینی پیشین، و اصل نیاز به بروز یا فراهم آوردن موقعیتی تازه در زندگی اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و مهمتر از همه اخلاقی، نمایانگر «حالت» خاصی

است که هر شکل مدرنیته، در هر جامعه‌ای که رشدیافته باشد، و موجد هر فرهنگ و موقعیتی که شده باشد، آن را به گونه‌ای ناگزیر پیش می‌کشد. ولی، نباید این دسته از تعریف‌های مدرنیته را به دلیل برجسته کردن نوطلبی‌ها، و قائل شدن به جنبه‌ی انتقادی و «انقلابی» مدرنیته، در حکم دفاع بی‌قید و شرط از آن بدانیم. برعکس، نگرش انتقادی به مدرنیته با شروع بحث از همین تأکید مدرنیته بر نوطلبی، بهتر می‌تواند امکان ناکامی محتمل آن را در ایجاد دگرگونی رادیکال نشان دهد. تعریف‌هایی که ادعای اصلی مدرنیته را صریح‌تر و برجسته‌تر پیش کشند، امکان آن را فراهم می‌آورند که ذهن ناقد کامل‌تر و آسان‌تر بتواند ادعاها یا پیش انگاشت‌ها را با نتیجه‌های تکامل دوران مدرن بسنجد.

بحث‌ها و نظریه‌هایی که مدرنیته را به مثابه‌ی رویکردی فلسفی، اخلاقی (به معنای دقیق پیشنهاد گونه‌ای دیگر از زیستن انسانی) در نظر می‌گیرند، چنان که ریچارد برنستاین به یاری مفهومی از هیدگر مطرح کرده خبر از یک stimmung یا «حالت» می‌دهند، حالت یا موقعیتی که بر آنچه ما «می‌اندیشیم، عمل و تجربه می‌کنیم» تأثیر می‌گذارد.[۴۱] در چنین نگرشی، در واقع بی آن که به صراحت گفته شود، گرایشی مشترک میان انواع مدرنیته پیش روی ما قرار می‌گیرد. به بیان دیگر، مدرنیته به عنوان خواست دستیابی به برداشتی تازه (از دیدگاه هستی‌شناسانه نو و امروزی) روی می‌نماید. از این روست که چنین برداشتی از مدرنیته بیشتر بر کارکردهایش در نبرد با شکل‌های پیشین شناخت موقعیت آدمی در جهان تکیه می‌کند. نمونه‌ای عالی از ارزیابی مدرنیته همچون حالت، بحث میشل فوکوست که در شماری از واپسین درس ـ گفتارهایش در کلژدو فرانس مطرح شد، و به سال ۱۹۸۴ یعنی سال مرگ او، منتشر شد.[۴۲] فوکو با آغاز از نوشته‌ی مشهور کانت «روشنگری چیست؟» نشان داد که از دیدگاه کانت که مدافع مدرنیته بود، در روزگار روشنگری و پس از آن همخوان با جان‌مایه‌ی بنیادین روشنگری یعنی بلوغ فکری، سیاسی و اجتماعی آدمیان، «امروزی بودن» و «امروزی زیستن» انسان، پیش از هر چیز در حکم خواست باخبری از موقعیت امروزی خویشتن است. همین تلاش برای درک موقعیت یا حالت کنونی سبب می‌شود که مدرنیته همچون یک معضل

---

41 R. Bernstein, *The New Constellation: The Ethical-political Horizon of Modernity/ postmodernity*, Cambridge, 1991.

42 M. Foucault, *Dits et écrits*, Paris, 1994, vol. 4, pp. 562-578, 679-688.

فلسفی جلوه کند. کسی که بخواهد به طور جدی درباره‌ی امروز، یعنی روزگار مدرن بیندیشد و بحث کند، چاره‌ای جز این ندارد که توان خود را صرفِ شناختِ جایگاه یا موقعیت امروزی خودش کند، و این شناخت را با در نظر گرفتن ادعاهای اصلی مدرنیته، یا بهتر بگوییم با ارزیابی و سنجش آن ادعاها (که در قلب‌شان ادعای ظهور شیوه‌ی تازه‌ای از زندگی انسان در سیاره‌ی زمین نهفته است) به انجام رساند. از نکته‌ی بالا می‌توان نتیجه گرفت که معضل کسی که خود را به عنوان انسان مدرن می‌شناسد، فقط فلسفی نیست، بل فلسفی-اخلاقی است. این‌گونه‌ای رویکرد تازه، نوعی ethos Philosophique است.

فوکو، اما از متفکران مدرنیته پیش‌تر می‌رود و رویکرد اخلاقی-فلسفی تازه را گونه‌ای «رویکرد در حدّ» معرفی می‌کند. این گونه‌ای نقادی است که در خود شکلی از پایگان را همراه دارد، و مدام میان درست و نادرست، خوب و بد، باید و نباید، تفاوت قائل می‌شود. هنوز هم پس از تجربه‌ی روشنگری (که به گفته‌ی فوکو «کاملاً حق با ما خواهد بود اگر شک کنیم که از ما آدم‌های بالغی ساخته باشد») ضرورت تام دارد که به مرزها و حدود زندگی‌مان بیاندیشیم. مدرنیته همچون رویکردی در حدّ نمی‌تواند خود را داور نهایی نشان دهد، و از زاویه‌ی ارزش‌ها و باورهایی که خود آفریده است، به سنجش و داوری ارزش‌ها و باورهای «دیگر» بپردازد. مدرنیته (هر چه هم که مدافعان آن بکوشند تا چنان وانمود کنند) جایگاهی بیرون از جهان ندارد که خود را معیار ارزش‌های این جهان معرفی کند. راست این است که خود در همین مهلکه‌ی جهانی و زمینی فراهم آمده، و همچون تمامی مواردی که بدان‌ها انتقاد دارد اسیر سنجش‌ها و ارزیابی‌ها، پذیرش‌ها و انکارهاست. مدرنیته یک پیشنهاد است، نه نتیجه‌ی نهایی حرکتی تاریخی. باید بگوید: «می‌شود این گونه زندگی کرد»، ولی نمی‌تواند بگوید: «این گونه زندگی کردن بهترین یا یگانه نوع زندگی انسان است». مدرنیته یکی از شکل‌های کنار هم قرار گرفتن عناصر است، و چیزی بیش از این هم نیست. به همین دلیل نباید تسلیم این «باج‌گیری روشنگری» شد که مدام از راه ارزیابی و بحثی تاریخی (بنا به تأویلی که خود از تاریخ ارائه می‌کند) جایگاه خود را همچون عنصری متعالی تعیین می‌کند. اگر دامنه‌ی بحث را فقط به تاریخ محدود نکنیم، بل به جغرافیا نیز روی آوریم، به جای نظم زمانی یا گاهنامه‌ای از «نظم مکانی یا فضایی» بحث کنیم، متوجه آن شیوه‌ای می‌شویم که مدرنیته وارد بازی می‌شود، و عناصر را به عنوان یکی از ترکیب‌های ممکن کنار یکدیگر می‌چیند، و بعد

بازی را به هم می‌ریزد، و کار خود را گاه بیرون قاعده‌ی بازی و بیشتر در حکم خود قاعده‌ی بازی معرفی می‌کند.[۴۳]

نکته‌ی موردنظر فوکو که مدرنیته را باید همچون ترکیب تازه‌ای از عناصر دید، و بازگشت به تبار تاریخی آن بدون توجه به هیأت کنونی‌اش صرفاً موجب بدفهمی می‌شود، در کتاب **مجموعه‌ی جدید: *افق اخلاقی-سیاسی مدرنیته / پسامدرنیته*** نوشته‌ی ریچارد برنستاین، نویسنده‌ای که مفهوم «مدرنیته همچون حالت» را ابداع کرده، به شکل دیگری تکرار شده است.[۴۴] واژه‌ای که در برگردان عنوان کتاب برنستاین «مجموعه» خوانده‌ام، در برابر اصطلاح Constellation آمده که معنای رایج آن صورت فلکی است. برنستاین این معنا را همچون استعاره‌ای درنظر داشته و کوشیده تا مدرنیته را کلیتی معرفی کند که در آن اساس بر مجاورت یا همزیستی عناصر است و نه درهم شدن آن‌ها، یا اعتبار فرضی برخی از آن‌ها. او می‌نویسد که در بررسی فلسفی مدرنیته نمی‌توان تقدم شماری از عناصر بر بقیه را مطرح کرد، بل مسأله بر سر موقعیتی است که نمی‌تواند به یک هسته‌ی بنیادین، یا یک اصل مولّد تقلیل یابد. مدرنیته یکی از انواع نگرش‌های اخلاقی ـ سیاسی است که میان هزاران عنصری که به کار می‌گیرد انسان و عقل او را در مرکز بحث قرار می‌دهد، و اقتدار سنت‌ها و جهان‌بینی و اخلاق کهن را برنمی‌تابد، یعنی نیرویی فراتر از انسان و عقل او را دارای حقی در قانون‌گذاری نمی‌شناسد. اما، آن «هزار عنصر دیگر» مهم‌اند، و نباید مدرنیته را با هر یک از ادعاهای خودش یکی انگاشت. بگذارید به ادعای قدیمی مدرنیته بازگردیم که بارها بدان اشاره کرده‌ایم: توجیه نهایی هر شکل مدرنیته، از رویارویی آن با سنت‌ها، باورها و موقعیت‌های تاریخی و فرهنگی ـ اجتماعی پیشین نتیجه می‌شود. مدرنیته از راه برجسته کردن پیکار خود با گذشته، امروزش را توجیه می‌کند و مشروع می‌نمایاند. از آنچه تاکنون آمد، شاید روشن شده باشد که این واپسین توجیه مدرنیته به معمای آن تبدیل می‌شود: چگونه می‌توان با سنت‌ها جنگید، وقتی آن‌ها همچون عناصر ساختاری مبانی تعیین‌کننده‌ی زندگی، جامعه، تمدن و موقعیتِ مدرن شده‌اند؟

---

43 E. Soja, "History: geography: modernity", in: S. During, *The Cultural Studies Reader*, London. 1993, pp. 135-151.

44 R. J. Bernstein, *The new Constellation*, Cambridge, 1991.

مدرنیته و پندار هویت

۱

«در کور سوی چراغ نیم مرده، یک چشم مات زرد رنگ آن موجود را دیدم که گشوده شد. به سختی نفسی کشید، و حرکتی تشنج‌آمیز لب‌هایش را لرزاند».[۱] هیولای مری شلی چنین به دنیا آمد. مری شلی که دختر اندیشگر فمینیست مری ولستونکرافت و فیلسوف آنارشیست ویلیام گدوین بود، در نوزده سالگی داستانی نوشت درباره‌ی دانشمندی به نام ویکتور فرانکشتین که به سودای تولید داناترین، قوی‌ترین و کامل‌ترین انسان، از اجزاء بدن مردگان موجودی آفرید. اما آفریده‌ی او، با این که بنا به نقشه، قدرتمند از کار درآمد، هیولایی دیوانه و نیرویی ویرانگر هم بود. در دلخراش‌ترین پاره‌های داستان می‌خوانیم که هیولا از نیروی مهیب ویرانگر درونی خود، و از تقدیری که او را به چشم همگان موجودی منفور می‌نمایاند، آگاه است و رنج می‌کشد. درونمایه‌ی فلسفی داستان این پرسش مدرن است: چگونه انسان نیروی خود را به کار می‌گیرد تا از راه دانش‌های گوناگون و علوم طبیعی، تقدیر خود را دگرگون کند، و بر آن حاکم شود؟ نتیجه‌ی فاجعه‌بار این کار چیست و خود از کجا می‌آید؟ هیولا زاده‌ی دوران مدرن و استعاره‌ای از آن است. کمال آرمانی به نیروی ویرانگر جهان راستین تبدیل شده است. این نیرو نامی ندارد، و همه جا «هیولای فرانکشتین» خوانده می‌شود، به قول فرانکو مورتی انگار ما بگوییم «یکی از کارگران فورد»[۲]. هیولا بی‌زبان، و ناتوان از نظارت بر خویش است. نیکی و شرّ را یکجا همراه دارد. انگار بازنگری انقلاب فرانسه بود، که چندان دور نشده بود.

---

1 M. Shelley, *Frankenstein*, Oxford University Press, 1980.

2 F. Moretti, *Signs Taken for Wonder*, London, 1983, ch. 3.

داستان چنان که مشهور است در تابستان پرباران ۱۸۱٦ در حاشیه‌ی دریاچه‌ی لمان سوییس آفریده شد. مری شلی که فقط نوزده سال داشت، همراه با شلی (که همان سال با یکدیگر ازدواج کردند)، بایرون، پزشکی که دوست بایرون بودبه نام پولیدوری، و کلر کلرمون دوست خانوادگی مری شلی و معشوقه‌ی بایرون، روزهای طولانی به خاطر باران‌های سیل‌آسا زندانی خانه مانده بودند. به پیشنهاد بایرون بازی‌ای را آغاز کردند. قرار شد که هر کدام داستانی در مورد هیولایی تعریف کنند. هیولای مری شلی آنجا زاده شد و چندان از داستان‌های ترسناک گوتیک نشان ندارد. او کسی است که هم خبر از پابرهنه‌های انقلاب می‌آورد و هم از ناپلئون، هم آرزوهایی را که انقلاب برانگیخت بیان می‌کند و هم شکست آن‌ها و نیروی ویرانگر سرکوب را.[۳] هیولا استعاره‌ای بود که مرتجعان و محافظه‌کاران انگلیسی در مورد انقلابی‌ها ارائه می‌کردند. ادموند برک در *اندیشه‌هایی در مورد انقلاب در فرانسه* بارها صفات هیولا و ضد طبیعی را همچون مجازهایی در مورد انقلاب به کار برده بود. او در بحث از تأثیر معنوی روسو بر انقلابی‌ها، از «هیولایی» که این اندیشگر ساخت یاد کرد و نوشت که اطمینان دارد هر گاه روسو زنده می‌بود از کارهای این هیولا به هراس می‌افتاد.[۴] مری شلی، اما، در خانواده‌ای نوجو و انقلابی بزرگ شده بود، و تسلیم چنین دیدگاه واپس‌گرایی نمی‌شد. او هیولایی آفرید که جدا از خشونت‌هایش تأثیری یکسر منفی در ذهن خواننده بر جا نمی‌گذارد، و بدی مطلق نیست. این آمیزه‌ی نیکی و بدی، نیّت پاک و نتیجه‌ی ناپاک، اقتدار ادبی ناسازه‌ها را نشان می‌دهد.

تناقض در بنیاد روایت و اندیشه‌ی داستان شلی نیز یافتنی است. روایتی ساده که شیوه‌ی روایت‌گری آن نسبت به رسم ادبی دوران تا اندازه‌ای نامعمول و تازه بود. ما از چهار نامه‌ی والتون در مورد ملاقات‌اش با فرانکشتین، به روایت فرانکشتین از ساختن هیولا، و به روایت هیولا می‌رسیم. سپس، به روایت فرانکشتین بازمی‌گردیم، و سرانجام والتون باری دیگر رشته‌ی کلام را در دست می‌گیرد، و حکایت را تمام می‌کند. از سوی دیگر این متن صرفاً ادبی نیست، بل رساله‌ای فلسفی است که آرمان علم مدرن روشنگری را با تصویر شیطان درهم

---

3 J. - J. Lecercle, *Frankestein: mythe et Philosophie,* Paris, 1988.

4 E. Burke, *Reflections on the Revolution in France, ed. C. Cruise O´ Brien,* London, 1976, pp. 283-284.

می‌آمیزد. ابلیس، اما، صرفاً تصویری برآمده از متون کهن دینی نیست، بل به متونی مدرن نیز بازمی‌گردد، به *بهشت‌گم‌شده‌ی* میلتون، کتابی که هیولا در گنجه‌ای به تصادف می‌یابد و «از آن بسیار می‌آموزد»، و به افسانه‌ی فاوست. البته کار شلی سرچشمه‌ای کهن‌تر از فاوست دانا و مفیستوی شیطان دارد. خود او نوشته که ریشه‌ی اصلی آن را باید در اسطوره‌ی پرومته جستجو کرد. عنوان کامل کتاب نیز *فرانکشتین یا پرومته‌ی مدرن* است. (چقدر این واژه‌ی مدرن در عنوان تکان‌دهنده است). این پرومته آن شخصیت افسانه‌ای تراژدی آیسخیلوس، قهرمان افسانه‌ای طغیان که آتش، نور و گرما را به زمین آورد و مجازات شد، نیست. اینجا پرومته‌ای که بنا به اسطوره‌های رومی می‌کوشید تا انسانی تازه بر اساس نقش‌هایی گِلین بیافریند، موردنظر شلی است. شلی این پرومته را در کتاب شافتزبوری یافته بود، اما باز هم اثری از پرومته‌ی دیگر نیز می‌توان یافت: علم مدرن به نیروی مقدس توهین کرده، وکوشیده تا از مرز ممنوعیت‌ها پا فراتر بگذارد. در عین حال، هیولا پرسشی فلسفی را نیز برمی‌انگیزد: این نیروی ویرانگر و پرخاشگر از کجا آمده است؟ از یک اشتباه؟ از منطق گام بیرون نهادن از دایره‌ی امور مجاز اخلاقی؟ از سرپیچی از قانون معمولی و تکراری؟ نتیجه‌ی انقلاب است، یا حاکمیت دیرپا و بس کارآزموده‌ی ارتجاع؟ هیولا کیست؟ و چون هیولا از خودش این را می‌پرسد، در این اسطوره‌ی تلخ و هراس‌آور مدرنیته آوایش بارهای بار پژواک می‌یابد: «کیستم؟... کیستم؟»

دیوید هیوم در پایان کتاب نخست *رساله‌ای درباره‌ی طبیعت انسان*، یعنی در فصل ششم از بخش چهارم این کتاب، در مورد «هویت شخصی» بحث کرده است. به نظر او آن هویتی که ما در مورد ذهن آدمی و در نتیجه برای ارائه‌ی تعریف خاصی از او قائل می‌شویم، امری تخیلی، و همانند همان هویت‌هاست که به جانوران و گیاهان نسبت می‌دهیم. چنین تعریف‌هایی از طبیعتِ چیز مورد مشاهده و بررسی نتیجه نمی‌شوند، و در مورد خاص بحث یعنی انسان نیز از طبیعت خود او برنمی‌آیند، بل صرفاً «اطلاق‌هایی» هستند، یاری‌های روش شناسانه‌ای برای دسته‌بندی، عنوان‌هایی که ما آن‌ها را به مفاهیمی که از ادراک‌هایمان نتیجه می‌شوند، نسبت می‌دهیم.[5] هویت در حکم مفهومی است که نیروی خیال‌پردازی ما آن را به

---

5 D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford University Press, 1975, p. 259.

شکلی ساده‌گرایانه از تحول ناشی از شباهت، و از مناسبات علت و معلولی نتیجه می‌گیرد. نیروی یادآوری ما پندار تداوم هویت را می‌آفریند، و این تداوم چیزی واقعی در جهان واقعی نیست.[۶] طبیعت انسانی امری شناخته شده نیست، زیرا هویت‌هایی که همواره به آن نسبت داده می‌شوند، رمزآمیزش می‌کنند: «طبیعت انسانی موضوع یگانه علم انسانی است و با وجود این همچنان میان علوم انکارشده‌ترین است».[۷] پیش‌تر، در پیشگفتار کتاب، هیوم نوشته بود: «روشن است که تمامی علوم بیش و کم مناسبتی با طبیعت انسانی دارند»، و افزوده بود که دانشمندان هر علمی از بحث در این مورد ناگزیرند، زیرا: «علم به طبیعت انسانی یگانه بنیاد محکم برای تمامی علوم محسوب می‌شود».[۸]

این برداشت انسان‌شناسانه، که طبیعت انسانی را به جای طبیعت به عنوان جهان ابژه‌ها و مناسبات درونی قرار می‌دهد، با برنامه و طرح مدرنیته خواناست، و خبر از بنیاد متافیزیکی آن می‌آورد. آنچه در کار هیوم تازگی دارد و حتی از طرح مدرنیته فراتر می‌رود، تأکید اوست بر این که ما نمی‌توانیم هویت انسانی را چیزی غیر از امری ابداعی و تخیلی بدانیم، و حق داریم که نسبت به هر ادعای شناسایی طبیعت انسان با تردید روبرو شویم. نکته‌ی نخست، یعنی جای دادن انسان‌شناسی در محور و مرکز بحث فلسفی تا روزگار ایدالیست‌های آلمانی ادامه یافت. کانت زمانی که در *سنجش خردناب* فلسفه را «دانش رابطه‌ی هرگونه شناخت با هدف‌های گوهرین خرد آدمی» می‌خواند و فیلسوف را «قانون‌گذار خرد آدمی» نام می‌داد به همان بنیان بحث هیوم باز می‌گشت،[۹] یا هگل وقتی در قطعه‌ی ۳۷۷ ***دانشنامه‌ی علوم فلسفی*** خود می‌نوشت: «دانش از ذهن آدمی والاترین و دشوارترین علوم است، درست به این دلیل که مشخص‌ترین آن‌هاست»، و می‌افزود که فلسفه با رسیدن به مرز «دانش از انسان» به مشخص‌ترین و خاص‌ترین بحث خود رسیده است، در واقع همان بحث هیوم را تکرار می‌کرد.[۱۰]

---

6 *ibid*, p. 260-261.

۷ *ibid*, p. 273. در این مورد بنگرید به فصل دوازدهم کتاب ایومیشو:
Y. Michaud, *Hume et la fin de la philosophie*, Paris, 1983, pp. 241-261.

8 *ibid*, p.xv.

۹ کانت، *سنجش خردناب*، ترجمه‌ی م. ش. ادیب سلطانی، تهران، ۱۳۶۲، ص ۸۷۲.

10 G. W. F. Hegel, *Philosophy of Mind*, tra. W. Wallace, Oxford University Press, 1971, p. 1.

فلسفه‌ی مدرن برای آغاز کار انسان‌شناسانه‌ی خود و پیشبرد ادراک فلسفی در زمینه‌ی هر گونه سخن علمی راهی نداشت جز آغاز از تصور، مفهوم یا به‌گمان خودش «بنیادی واقع‌گرا» که آن را «ماهیت انسان» بداند و بنامد. از سوژه‌ی دکارتی تا سوژه‌ی برین نوکانتی و سوژه‌ی هوسرلی، این ضرورت خود را به صورت تعریف‌هایی از طبیعت انسان نشان داد، تعریف‌هایی که روشن‌اندیشی هیوم را در مورد بنیاد خیالی خود، کنار گذاشته بودند. نقادی نیچه و دیرتر هیدگر در مورد سوژه‌ی فلسفی پیش از هر چیز متوجه همین منش مقدس و آغازگرانه‌یی بود که به این تصور نسبت داده می‌شد. برداشت مدرن از طبیعت انسان جدا از ظاهر آراسته و یقینی‌ای که در شماری از مهمترین آثار فلسفی یافته است، چندان رها از تناقض نیست. از سوی دیگر، به شکل شگفت‌انگیزی در نوشته‌های گوناگون فلسفی متنوع است، تا آنجاکه می‌توان گفت تعریف‌هاگاه یکسر بی‌ارتباط به یکدیگر وگاه حتی متضادند.

بحث از «هویت انسان» و معضلی به این عنوان، به دوره‌ی تازه‌ای از تاریخ فراموشی هستی بازمی‌گردد. در جوامع سنتی، در زندگی پیشا ــ مدرن هویت مسأله‌ای نبود. طبیعت آدمی به عنوان یک آفریده‌ی خداوند، امری ثابت، از پیش روشن و استوار بود. آدمی به گفته‌ی مارتین هیدگر تصویری بود که از چشم خداوند یا خدایان دیده می‌شد، و هویت او محصول کارکرد یک نظام مقتدر و از پیش تعیین‌شده‌ی باورهای دینی و آیینی و اسطوره‌ای بود. انسان در نظامی نمادین جای داشت که هم شناخته شده، و هم روشنگر و گشاینده‌ی امکانات و جهت‌گیری‌ها بود. شخص به عنوان عضو یک کلان، یک قبیله، یک نظام خاص خویشاوندی و تعلق، و گستره‌ای از زندگی، یعنی در موقعیت‌های اجتماعی و فرهنگی کاملاً مشخص و تثبیت شده‌ای به دنیا می‌آمد، و به ندرت می‌توانست از سرنوشت محتوم خود، یعنی از جایگاه پیشاپیش تعیین شده‌اش بگریزد، و برای خود جایی تازه دست و پاکند. در جوامع پیشا مدرن هویت معضل نبود، و موضوع و مسأله‌ی بحث و تعمق قرار نمی‌گرفت. افراد به گونه‌ای رادیکال هویت خود را عوض نمی‌کردند، و بحران هویت معنا نداشت: «آدم شکارچی بود یا عضو قبیله‌ای، همین و بس».[11] رومی‌ها چنان که هیدگر نشان داده تعریف ساده‌ای را برای تشخیص یک فرد رومی یا homo homanus از بیگانه یا homo barbarus بسنده

11 D. Kellner, "popular Culture and the Construction of Postmodern Identities" in: S. Lash and J. Friedman, *Modernity and Identity*, Oxford, 1992, p. 141.

می‌دانستند. نظام فکری‌ای که homo romanus را همان homo homanus معرفی می‌کرد، یعنی رومی را انسان می‌خواند، اولاً بیرون خردورزی فلسفی شکل می‌گرفت، ثانیاً بسیار ساده و حتی ابتدایی بود.[12] تبار فهم طبیعت انسان به بحث از ماهیت، گوهر یا بنیاد چیزها می‌رسید. انسان تافته‌ی جدابافته‌ای نبود. همان مفهوم یونانی ousia که گوهر هر چیز را در توان‌مندی آن نشان می‌داد، در حق انسان نیز به کار گرفته می‌شد.[13] انسان همچون موجودی که خود به توان‌مندی هر چیز دیگر تحقق دهد و در نتیجه بحث از طبیعت یا گوهر او زمینه، مجال و بایستگی تازه‌ای بطلبد، و از بحث از ماهیت چیزهای دیگر جدا باشد، محصول دوران مدرن، و وابسته به متافیزیک مدرنیته است.

در سخن جامعه‌شناسانه نیز نکته به همین سادگی و صراحت روشن شده است. آنتونی گیدنز در کتاب ***پیامدهای مدرنیته*** نشان داده که در جوامع سنتی هویت انسان بنا به تعریفی ساده تعیین‌شدنی بود، و تاریخ گذشته به این دلیل مهم دانسته می‌شد، و مطالعه‌ی آن تشویق می‌شد که روشنگر هویت موجود افراد نیز بود.[14] تجربه‌ی نسل‌ها سبب نمی‌شد که دگرگونی‌ای در آن تعریف ساده‌ی هویت پدید آید، و از هویتی تازه یاد شود. در واقع، گذشته بود که بر امروز حکم می‌راند. در تداوم منطقی و قابل فهم گذشته بود که «اکنون»، و امکان «آینده»، پدید می‌آمدند. مدرنیته، برعکس، امکان دگرگونی بود. انسان مدرن به این دلیل خود-اندیش شد که نمی‌توانست هویت خود را همان هویت گذشته بپندارد. این نکته نه فقط در مورد مفهومی بسیار کلی چون مدرنیته، بل در مورد هر یک از افراد مدرن نیز صادق بود. کسی که در روزگار مدرن زندگی کند، نمی‌تواند به هویت سنتی‌ای پناه ببرد. این هویت دیگر وجود ندارد، بل باید بر اساس تأویل‌هایی از هویت تاریخی که خود بر اساس تأویل‌هایی تبدیل به امری تاریخی شده، ساخته شود. در این میان، مسأله‌ی اصلی همان است که نیچه می‌پرسید: این ساختن به درد چه کسانی می‌خورد؟ مدرنیته فراشد هرگز پایان نیافتنی‌ای از گسست‌های درونی و قطعه-قطعه شدن‌هاست.[15] شکل نامتمرکزی است که به

---

12 M. Heidegger, *Letter on Humanism, in*: *Basic Writings*, ed. D. Farrell Krell, London, 1993, pp. 224-225.

13 *ibid*, p. 233.

14 A Giddens, *The Consequences of Modernity*, Cambridge, 1990, pp. 37-38.

15 D. Harvey, *The Conditions of Postmodernity,* Oxford, 1991, p. 12.

گونه‌ای نامنظم و محاسبه‌ناپذیر تغییر مکان می‌دهد، شکلی که شالوده ندارد، مفصل‌بندی نمی‌شود، بر اساس یک دلیل، یک علت، و یک قانون شکل نمی‌گیرد.[۱۶] تعریف‌های ثابت هویت نیز در این میان منفجر می‌شوند. هویت جامعه و هویت فرد، آن کلیّت خوش ــ ساختی که در راه دگرگونی تکاملی پیش می‌روند، نخواهند بود. جامعه و فرد، بی‌قواره و بی ـ مرکز هستند، آماده‌ی دگرگونی‌هایی که در هر لحظه روی می‌نمایند. چیزهایی انعطاف‌پذیر که گوهر ندارند، فراهم آمده از تفاوت‌ها، محصول تقسیم‌های متعدد عناصر نامتعیّن، و متکی بر موقعیت‌های هر دم دگرگون‌شونده و پیش‌بینی‌ناپذیر.

در درون یک فرد، هویت‌های گوناگونی که او برای خود قائل شده، یا بهتر است بگوییم تابع آن‌ها شده، با یکدیگر به تعارض درمی‌آیند. هر یک دیگری را بی‌مرکز می‌کنند. تضادها نه فقط در «بیرون» یعنی در جامعه بل در «درون» یعنی در یک فرد موجود در حال کارند. از این رو هویت فرضی یکه نمی‌تواند پاسخگوی کنش‌ها، اندیشه‌ها، خواست‌ها و واپس‌زدن‌های روانی فرد باشد. نمی‌توان کسی را بر اساس یکی از تعلّق‌های او (مثلاً تعلّق طبقاتی‌اش) شناخت، یا کنش‌ها و خواست‌ها و اندیشه‌هایش را پیش‌بینی کرد. هیچ هویت ساخته و پرداخته‌ای مسلط و تعیین‌کننده نیست. منافع اجتماعی افراد، و مبارزه‌ی عینی آن‌ها برای این منافع، و برداشت‌های ذهنی آن‌ها از این منافع دیگر به سادگی در محدوده‌ی کنش و آگاهی‌های طبقاتی نمی‌گنجند. در واقع باخبری آنان از موقعیت‌های خود و منافع خود وابسته به یک عنصر نیست، در یک روایت نمی‌گنجد. طبقه، دیگر به عنوان یک شگرد سخن‌گون دقیق به کار نمی‌رود، و «ابزاری» کامل و بسنده نیست تا به یاری آن بتوان هویت فردی را مشخص کرد. هویت از هویت سیاسی یا طبقاتی جدا شده، و تا حدودی می‌توان آن را در چارچوب موقعیت‌های به سرعت تحلیل رونده‌ی «سیاستِ تفاوت‌ها» بازشناخت. این شناخت از امری معلوم و معیین نیست، بل شناخت از چیزی است فرّار و گریزنده.

در روزگار مدرن بود که هویت‌ناپایدار، چندگانه، ناروشن، شخصی و خاص شد، و جنبه‌ی تأویلی آن قدرت گرفت. البته، هویت مدرن پیش از آن‌که فردی باشد اجتماعی بود، ولی این منش اجتماعی تفاوت مهمی با هویت انسان پیشا ـ مدرن داشت. وجود هویت جدید

---

16 E. Laclau, *New Reflections on the Revolution of our Time*, London, 1990, P. 12.

وابسته به شرایط پیدایش و تکوین رابطه‌هایی بود که خود به طور معمول پایدار نبودند. هویت مدرن نیز همچون هویت پیشا-مدرن ریشه در رشته‌ای از قاعده‌ها و هنجارها داشت، و مُهر تعلق به نظامی نمادین را بر پیشانی‌اش داشت، ولی نکته اینجاست که امکان دگرگون کردن آن برای همه کس، هم از جنبه‌ی نظری و هم از جنبه‌ی عملی، کاملاً وجود داشت. مرزهای هویت ممکن و محتمل، هویت تازه، به طور دائم گسترده‌تر می‌شد. در پیکر رویکرد مدرنیته (از جنبه‌ای تاریخی حتی پیش از سده‌های هفدهم) کاملاً امکان داشت، و منطقی می‌نمود که کسی با گزینش شیوه‌های تازه‌ی زندگی ای نو، هویتی جدید را برای خود برگزیند. نکته اینجا بود که افق انتظارهای افراد از شیوه‌های تازه لزوماً به سوی دیگری جهت داشت. این نکته را می‌توان در مهمترین رمان‌هایی که در سرآغاز تکوین این هنر پدید آمدند یافت. اگر بگوییم که در کلی‌ترین صورت خود، رمان شرح استحاله‌ی هویتی به هویت یا هویت‌هایی دیگر و باخبری تدریجی شخصیت‌ها از این دگرگونی‌ها، و جاذبه‌ی این تفاوت‌هاست، گزافه نگفته‌ایم. سرگذشت هر شخص از مول فلاندرز تا کلاریسا و جوزف اندروز، از تام جونز تا پاملا، نمایانگر یافتن هویتی تازه بود. آن کشتی شکسته‌ای که خود را میان لی‌لی‌پوت‌ها یعنی در دل فرهنگی یکسر بیگانه، کنار «انواعی دیگر از انسان» می‌یابد، ناگزیر است برای خود هویتی تازه طرح بریزد. شخص دیگری که خود را در جزیره‌ای تک و تنها می‌یابد، قبول می‌کند که زندگی تازه‌ای را آغاز کرده که هویت «متمدن» پیشین او را می‌آزماید، رد می‌کند، یا تغییر می‌دهد. کازانووا نمونه‌ای است از آدمی که مدام می‌کوشد تا از راه «دیگری» (کسی که به تن تقلیل یافته، معشوقه) هویت تازه‌ی خود را پیدا کند. اگر داستان‌های بی‌پروای جنسی در سده‌ی هجدهم چنان خواستار و خواننده داشتند به این دلیل بود که می‌شد در رابطه‌ای جنسی با کسی دیگر، به قول دیدرو (که در این زمینه‌ی نوشتن نیز تجربه‌هایی داشت)، «خود را بازیافت». کلید حکایت‌های ترسناک گوتیک در همین بازیابی هویت نهفته است. کنت بازمانده از سده‌های دور، در قصر خود در تابوتی می‌خوابد، تا هرگاه که نیازی افتاد در کار مکیدن خون دیگری خود را بازیابد. امری که خالی از جاذبه‌های جنسی و گذر از ممنوعیت‌ها برای او و «قربانی» او نیست.[۱۷]

---

17 K. Gelder, *Reading the Vampire*, London, 1994.

۲

هیچ تصویری بهتر از تصویر پلیسی که در حال «کنترل» اوراق هویت فردی «مشکوک» (مهاجری در ایستگاه، مسافری در فرودگاه، ناشناسی در خیابان) است، معنای هویت مدرن را نشان نمی‌دهد. پیش ـفرض بالقوه مهاجم بودن، همواره با تلاش برای شناختن هویت دیگری همراه است. اوراق شناسایی «من» برایم یک هویت ابداع می‌کنند. ولی نام، امضاء، شماره، عکس، اثر انگشت، و چند تاریخ، هیچ یک نمی‌توانند چندپارگی راستین شخصیت من، تاریخ‌های گوناگون زندگی‌ام، ناهمخوانی درونی دانسته‌هایم، دلهره‌هایم، زندگی‌های رنگارنگ درونی‌ام را نشان بدهند. این‌ها فقط وحدتی فرضی را ابداع می‌کنند تا مرا در یکی از مقوله‌های اصلی شناسایی پلیس جای دهند. این کلیّتی دروغین است که مرا به یکی میان همه تبدیل می‌کند، و در صف طولانی تعیین هویت قرار می‌دهد. هویت پیش از هر چیز یک وعده‌ی دوران مدرن است. چیزی تحقق‌یافته نیست. همخوان‌کردن یک فرد است با نظامی از بازنمایی‌ها و نمادها. من همچنان هزارپاره، برای خودم نیز هویتی ندارم. ابداع سنت‌ها و آیین‌ها همان قدر مرا بی‌هویت می‌کند که مهاجرت. هویت من که مرا یکی از همه کرده، بهشت وعده‌های دنیوی در جهانی است که تا جایی که به عدالت و حقیقت مربوط می‌شود باید در آن یکی مثل همه بود. این نقطه‌ی تلاقی ارزش‌های همگانی و شخصیت «من» است. اما گریزنده و فرّارست، چرا که نمی‌توانم خود را همچون کالایی بپذیرم، و هویت پیش از هر چیز محصول مبادله‌ی کالایی است. هویت اوج از خودبیگانگی است، و من هر چه هم سر به زیر، سر به راه، پذیرا، آرام، نجیب، و شهروند مسؤول و ملایمی باشم، باز جایی خواهم دانست که چه ساز و کار دوزخی‌ای از من یکی میان همه ساخته است. شورش می‌کنم. به گونه‌ای دیگر زیستن را طلب می‌کنم، دست به عمل می‌زنم، جنایتکار می‌شوم، یا انقلابی، یا سادیک، یا سخره گری بی‌رحم که به کسی امان نخواهم داد. جایی در گتوها، اردوگاه‌ها، زندان‌ها، یا در آغوش گرم جامعه زندگی خواهم کرد و خواهم دانست که یکی میان همه نیستم، پیش از هر چیز به این دلیل که «یکی» نیستم.

با پیدایش مدرنیته، برداشتی از هویت انسان همچون سوژه‌ای یک‌پارچه، متحد و متمرکز شکل گرفت. این سوژه که در پایان سده‌ی نوزدهم روشن شد چندان هم متمرکز و متحد

نیست، بر اساس قبولاندن یکی از تصاویر یا تأویل‌های ممکن از انسان به جای واقعیت نهایی هویت او شکل گرفته بود، و به همین دلیل از همان آغاز مُهر تناقض‌هایی درونی و سرانجام پیدایی ناسازه‌هایی حل ناشدنی را بر پیشانی داشت. آنچه به عنوان «بحران هویت» معروف شد، و هنوز هم در علوم‌اجتماعی، به ویژه در روان‌شناسی در مرکز بحث است، جزیی از فراشد گسترده‌ای از دگرگونی‌هاست که ساختارهای مرکزگرای جوامع مدرن را تغییر دادند و در واقع آن‌ها را جابه‌جا کردند. امروز در زمینه‌ی زندگی فکری، خردباوری هر دم بیشتر بی‌اعتبار می‌شود، و همپای زوال آن برداشتی از هویت انسان که بر پایه‌ی ایمانی کور به نیروی عقلانی آدمی شکل گرفته بود، از هم می‌پاشد. دگرگونی‌های ساختاری جوامع مدرن در پایان سده‌ی بیستم به قطعه‌قطعه‌سازی چشم‌اندازهای فرهنگی طبقاتی، گوناوندی و جنسی، قومی، نژادی و ملی‌ای منجر شده که پیش‌تر به شکلی مقتدر به انسان به عنوان هویت فرهنگی و اجتماعی ارائه‌می‌شدند، و راستایی می‌یافتند تا شخصیتی ثابت و محکم براساس محدوده‌های مشخص اختیارات و ممنوعیت‌ها پدید آید که انسانی خوانده می‌شد، بی‌توجه به نابرابری‌های محتوایی زندگی هر روزه و زندگی اقتصادی. اکنون وضع دگرگون شده است. ما دیگر به خودمان همچون کلیتی یک پارچه نمی‌نگریم، دیگر برداشت ثابت و برقراری از خودمان در دست نداریم. ما بارها از جهان اجتماعی و فرهنگی ای‌که در آن جای گرفته‌ایم و می‌گسلیم، و هر بار از تصویری‌که از خودمان ساخته‌ایم جدا می‌شویم. فقط وقتی هویت تبدیل به مسأله‌ای برای شناسایی و تعمق می‌شود که در وضعی بحرانی قرار گرفته باشد. وقتی چیزهایی که پیش‌تر ثابت و محکم می‌نمودند و به نظر می‌رسید که دارای همخوانی درونی هستند، از جا کنده شوند و تجربه‌های شک و تردید پیش آیند.[18]

در سرآغاز مدرنیته، مونتنی می‌پرسید: «من چه می‌دانم؟»، و دانایی را با هویت خود نزدیک می‌دید، یا نزدیک می‌کرد. او در واقع می‌پرسید «من که هستم؟». قهرمان دوران مدرن، از رنسانس به بعد، کسی بود که به خوبی نشان دهد که در پی هویتی تازه است. فلسفه‌ی مدرن با تلاش دکارت در یافتن هویت «من» آغاز شد، اما «یک» سوژه‌ی دانای پویای شناسا را مطرح نکرد، بل «نوع انسان» را به بحث گذاشت. اوج این برداشت دکارتی را می‌توان در

---

18 K. Mercer, "Welcome to the Jungel" in: J. Rutheford ed, *Identity*, London, 1990, p. 46.

روزگار روشنگری یافت. سوژه‌ی دکارتی-روشنگری استوار به مفهومی از انسان است که یکسر متمرکز و متحد، دارای ظرفیت‌های خردورزی، اندیشگری، آگاهی و عمل باشد. موجودی اجتماعی و در حال دگرگونی، که به «شناخت و علم» مسلح شده، و همواره از حجم نادانسته‌هایش کاسته می‌شود، و می‌کوشد تا خود را هر دم بیشتر از قید و بندهای محدودیت‌های طبیعی آزاد کند، کسی که می‌خواهد بر طبیعت و تقدیر خود حاکم شود، و برای حل دشواری‌های زندگی‌اش، و به عنوان ضمانتی بر پیشرفت و توسعه‌ی مادی و معنوی به جای نیروهای اسطوره‌ای و فراطبیعی، عقل خود را به کار گیرد. کسی که یقین پیدا کرده که فقط بر اساس این عقل می‌تواند قوانینی وضع کند که اوضاع زندگی هر روزه‌اش، یعنی مناسبات اجتماعی‌اش با دیگران، و تلاش‌اش در راه پیروزی بر نیروهای طبیعت را بهبود بخشد. سوژه‌ای خودشناسا که به موقعیت خود در جهان بسیار می‌اندیشد، و هر دم بیشتر از توان‌های نهفته‌ی خودش باخبر می‌شود، و به هویت انسانی و کامل خود پی می‌برد. مطمئن است که از این راه، یعنی از مسیر شناخت، آگاهی و خود-آگاهی زودتر و بهتر سعادتمند خواهد شد. این تصویری است فردگرا، اروپا محور و مرد سالار. الگوی راستین این تصویر ــ یعنی نمونه‌ی کامل از نظر روشنگران ــ مرد دانای موفق غربی بود.

آنچه میان عقل کلاسیک‌ها و احساس رمانتیک‌ها تغییر نیافته باقی ماند همین «من» بود. کسی که روسو می‌کوشید تا از راه «توسل به بیان کامل حقایق» او را معرفی کند. روسو در زندگینامه‌ی خود نوشته‌اش *اعتراف‌ها* وظیفه‌ی خود را شرح حقیقی و راست‌گویانه‌ی زندگی خویش معرفی کرد.[۱۹] اما کتاب او پیش از هر چیز روایتی است استوار به تأویل مردی در اواخر عمر که می‌کوشد تا با «بیان صادقانه‌ی رذائل نفسانی» خود، فضیلت‌های اخلاقی‌اش را به رخ خواننده بکشد. کتاب به خوبی نشان می‌دهد که هویت مدرن، قصه مانند است. چند دهه پس از روسو مارکی دو ساد نشان داد که این «هویت‌سازی» جز از راه نظارت بر دیگری و آزار و شکنجه‌ی او ممکن نیست. خود را نمی‌شناسی مگر از راه گسترش سلطه‌ی خود بر دیگری. هویت استوار به تفاوت است. تفاوت من با دیگری، واقعیت با روایت، سخن با رویداد. هیدگر نوشته است که هویت از تفاوت جدایی‌ناپذیر است. هویت، برابری است و این

---

19 J. J. Rousseau, *Confessions, in*: *Oeuvres Complètes*, Bibliothéque de la Pléiade, vol. 1, Paris, 1959.

-همان‌گویی نیست. هویت وقتی مطرح می‌شود که بخواهیم دو چیز متفاوت را برابر معرفی کنیم. همچـون این-همانی اندیشه و هستی نزد پارمنیدس، یا این-همانی متافیزیکی چیز با وجود در فلسفه‌ی افلاطون، و در فلسفه‌ی مدرن.[۲۰]

هویت مدرن نیز استوار به تفاوت است، و در تفاوت‌های اجتماعی معنا دارد. هویت فقط در جنبه‌ی ظاهری خود شخصی است. در واقعی امری است اجتماعی و وابسته به مناسبات بینا-ذهنی. در قالب روایت «راوی بزرگ مدرن» یعنی در پیکر تک-روایت مدرنیته، شخص همواره یک فرد مجسم می‌شود. از «من می‌شناسم» دکارتی تا سوژه‌ی برین هوسرل وضع چنین بوده است، اما به بهای از یاد بردن منش اجتماعی سوژه، یا «هستی در میان دیگران». مدرنیته، خویشتن را این-همان با خود و موجودی واحد، و ثابت معرفی می‌کند، امااروشن است که این «من» یا «نفس» نه ثابت که دگرگونی پذیرست. من می‌تواند به گفته‌ی هیدگر فقط یک طرح باشد، فراافکندن خود، رویکردی به جهان، نقشه‌ای، خواستی، نقشه‌ای وجودی (existential project) . در واقع، هم دلهره و هم مالیخولیا که کیرکه‌گارد در نخستین نیمه‌ی سده‌ی نوزدهم پیش می‌کشید درست از همین امکان گزینش طرح‌های گوناگون پدید می‌آمدند. فرد مدرن دچار دلهره می‌شود، چون نمی‌داند که آیا درست برگزیده است یا نه. آیا هویت درست و قابل قبولی یافته است یا نه. آیا هویت او متناسب با چیزی بیرون از خودش ــ که از منش اجتماعی وجودی‌اش برمی‌خیزد ــ هست یا نه.[۲۱] این است راز دشواری و معضل هویتی که مدرنیته وعده می‌دهد. کسی هرگز نمی‌تواند مطمئن شود که آیا «هویت درست» یافته، یا اصلاً هویتی یافته است یا نه. ناهمخوانی و تعارض هویت‌های سوژه، نشان می‌دهد که آن سوژه‌ی دانا، شناسا و از خود مطمئن دکارتی، چه موجود هزار پاره‌ی بدبخت و مضطربی است. موقعیت فرّار مدرنیته (به قول بودلر) روزی هزار بار او را ناگزیر از رویارویی با وضعیت‌های تازه‌ای می‌کند که هویت‌های تازه‌ای را می‌طلبند. خویشتن مدرن پیش از آن که نوستالژی هویت از دست رفته‌ای را داشته باشد، درگیر عدم پایداری هویت‌هاست. خویشتن مدرن هرگز در مکان خود جا نمی‌افتد و از این رو به قول مشهور هیدگر همواره بی‌خانه است.

تقریباً همزمان با کیرکه‌گارد، هگلی جوان ماکس اشتایرنر در مقاله‌ای که در حکم پاسخ به

---

20 M. Heidegger, *Identité et différence*, in: *Questions i*, trans, A. Préau, Paris, 1976, pp. 253-276.

21 S. Kierkegaard, *Le concept de l´angoisse*, trans, K. Ferlov and J. J. Gateau, Paris, 1982.

انتقاد فویرباخ به یکی دیگر از نوشته‌های او بود، اعلام کرد که هویت یا خویشتن بودن، برخلاف پندارهای رایج، از بدو پیدایش فرد همچون ظرفِ «ظرفیت‌های انسانی» نیست. بل همچون حضور کسی درون «من» هر فرد است، حضوری که فرد بیش و کم از آن باخبر است. هر چند این باخبری در آگاهی فرد قاعده‌بندی یا به دقت بیان نمی‌شود، اما گونه‌ای پیش ـ شرط ضروری برای دانایی اوست. «من شخصی هستم» یعنی ضمیری هستم در یک عبارت، نه موجودی مستقل، با اراده و تصمیم گیرنده.[۲۲] «من» یک بیان هویت است و نه خود هویت، حس یا مکاشفه‌ی ناروشن و غیرمنطقی هویت است. اما همین امر مبهم تبدیل به ستون فقرات شخصیت مدرن و تضمین موجودیت اجتماعی او می‌شود. این سان، پرسش «من کیستم؟» همواره تبدیل به قصه‌گویی می‌شود. چون هویت وجود ندارد، پیش ـفرض، و بازنمودی نمادین است. در عمل نیز، به قول نیچه انسان مدام باید کسی بشود که هنوز نیست. باور اشتایرنر به متافیزیک خودمحور، همچون باور متافیزیکی نیچه به ابرانسان، بیشتر بیان اشتیاق به امکان گذر از این بن‌بست است. آن‌ها آرزو داشتند که از بی‌هویتی بگذرند، ولی اینجا فقط کسی می‌گوید: «من حاضر خواهم شد»، و این به معنای حضور نیست.

فلسفه، پندار هویت را با نیچه کنار نهاد، اما علم انسانی نوظهوری، یعنی جامعه‌شناسی، همچنان به شکل‌گیری سوژه اندیشید. همپای پیچیده‌تر شدن روزافزون زندگی مدرن، آشکار می‌شد که سوژه چنان فاعل شناسا و مقتدری نیست که پیش‌تر روشنگران فرض می‌کردند، اما این پندار جدید شکل می‌گرفت که انسان در مجموعه‌ای جای می‌گیرد و با همان نیز تعریف می‌شود. مجموعه‌ای از مناسبات دگرگون‌شونده که به سوژه ارزش‌ها، معناها، نمادها و نشانه‌ها را ارائه می‌کند، و به او امکان می‌دهد تا در آنچه جورج هربرت مید «کنش متقابل اجتماعی» خوانده بود، هویت خود را بیابد. ارزش‌ها، معناها، نمادها و نشانه‌ها، و در یک کلام فرهنگ منش تأویلی دارند، و همه از راه‌هایی غیر از آگاهی فرد و فعالیت‌های هر روزه‌ی او به زندگی‌اش معنا می‌دهند، و جهان او و خود او را معنا می‌کنند. این سان باز می‌توان از «من واقعی» یاد کرد، اما این هسته‌ی مرکزی فرضی خود در جریان کنش متقابل دائمی با جهان فرهنگی، یعنی با هویت‌های مستقل دیگر شکل می‌گیرد. حالا، «من اجتماعی» به جای هویت

---

22 J. Carroll, *Break-out from the Crystal Palace: The Anarcho-Psychological Critique, Stirner, Nietzsche, Dostoevsky*, London, 1974, p. 40.

فردی فیلسوفی که کنار بخاری لم می‌داد و به همه چیز شک می‌کرد مگر به «من» اندیشنده‌اش، و به جای من فردی فیلسوف دیگری که ذهن خود را لوحی سفید نانوشته می‌خواند که به تدریج بر آن چیزهایی نوشته خواهد شد، قرار می‌گرفت.

هویت اجتماعی باید میان بیرون و درون، یعنی میان دنیای شخصی و دنیـای اجتمـاعی، ارتباط ایجاد کند. «ما» خویشتن خـود را در جـریان هویت‌یابی‌های فرهنگی می‌یابیم و طرح می‌ریزیم. هویت «ما» در جریان تلاش دائمی برای ایجاد هماهنگی شکل می‌گیرد. اما چنان که ادبیات مدرن به خوبی نشان داده سوژه همچون ظرفی شکسته نیست که حالا فقط باید تکه‌های بی‌شمارش را به یکدیگر بند بزنیم. سوژه در حکم ظرفی است که از قطعه‌های بی‌شماری ساخته می‌شود که هر کدام از جایی فراهم آمده‌اند، و به واحد دیگری تعلق دارند که از آن جدا شده‌اند، و اکنون به این اندام بی‌قواره شکل می‌دهند. این درست همان برداشتی است که کلود لوی ـ استروس از «قطعه‌بندی» (Bricolage) پیش می‌کشد. میان همخوانی سوژه که زمانی ادعا می‌شد، و حالا فقط آرزویش مطرح است با ناهمخوانی‌های ابژکتیو (محصول دگرگونی‌های نهادی و ساختاری اجتماعی) فاصله افتاده است. فراشد هویت‌یابی مدام پیچیده‌تر، متنوع‌تر، و تبدیل به معضلی ناگشودنی می‌شود. «هویت» متمرکز و دائمی نیست، معنای نهایی و قطعی ندارد، برخلاف تصور دکارت و روشنگران مدام دگرگون می‌شود، و بر خلاف تصور جورج هربرت مید گردمحوری اجتماعی بر اساس کنش‌های متقابل انسانی بازسازی نمی‌شود.

سوژه همچون واکنشی به‌مناسبات همواره متغیّر، وابسته است به شیوه‌هایی که در آن‌ها خود را بازنمود می‌کند. پس، بنا به شرایط متفاوت هویت‌های متفاوت می‌یابد، و دیگر امکان ندارد که این همه را گرد یک «من»، یعنی یک خویشتن متحد، متمرکز کند. درون هر یک از ما هویت‌های متضاد پدید می‌آیند که از راستاهای مختلف پیش می‌روند. ما مدام آن خودِ قطعی و نهایی را نقض می‌کنیم. اگر فرض می‌کنیم که هویت متحد و یکه‌ای داریم که از زمان تولد تا دم مرگ ادامه می‌یابد، فقط به این دلیل است که حکایتی همسان‌گرا، روایتی یکه از خویشتن و از زمان ساخته‌ایم و به آن باور آورده‌ایم. درباره‌ی خودمان حکایتی که ما را به زمان حاضر پیوند می‌دهد و موقعیت‌های امروزی‌مان را توجیه می‌کند، قبول کرده‌ایم. هویت ما شخصیتی است در حکایتی، و هدف آن توجیه موقعیت موجودمان و تصمیم‌هایی است که

اکنون می‌گیریم، و راه‌هایی که اکنون برمی‌گزینیم. خلاصه، هویت یکسر متحد، کامل، متمرکز و مطمئن که دارای همخوانی درونی عناصر شخصیتی، فکری و کنشی باشد، جز قصه‌ای بیش نیست که روایت‌اش، سامان حقیقت ما را (یعنی نظمی را که برای حقیقت نهایی ساخته‌ایم، و وابسته است به خواست قدرت‌مان) توجیه، بازسازی و کامل می‌کند. به همان شکل که نظام‌های معنایی و بازنمودهای فرهنگی زندگی هرروزه چندگانه می‌شوند، ما نیز با چندگانگی، و هویت‌های محتمل و گوناگون روبرو می‌شویم. مدتی با هویتی سرمی‌کنیم، و این فاصله‌ای از زمان است که موقعیت تازه‌ای را فراافکنی می‌کنیم تا سامان حقیقت مقتدرتری پدید آوریم.

اینجا بحث پل ریکور در کتاب **خویشتن همچون دیگری** و نیز در مجلد سوم ***زمان و گزارش*** اعتبار خاصی می‌یابد. زیرا ریکور به سازوکاری که هویت را به روایت ارتباط می‌دهد، دقت کرده و نشان داده که فراشد «فردیت سازی» (individualisation) مدرن استوار بر روایتی که شخص می‌سازد و خود را در آن قرار می‌دهد، و نیز روایتی که دیگری می‌سازد و شخص را در آن قرار می‌دهد، پدید می‌آید.[۲۳] البته، روایتی کلی وجود دارد که در آن مفهوم کلی «فرد» جای می‌گیرد، اما روایتی شخصی هم وجود دارد که در آن «یک فرد» به خود هویت می‌بخشد. هر کس به محض این که از «من» حرف می‌زند، این من را در جریان روایتی قرار می‌دهد. به همین دلیل ما هرگز نمی‌توانیم ipse یا خویشتن را موجودی به طور قطع شکل گرفته تصور کنیم. خویشتن یا هویت در فراشدی ناگسستنی ساخته و دگرگون می‌شود. فراشد از نظر ریکور تداوم فردیت‌یابی، هویت‌یابی و نسبت دادن (imputation) است. بحران هویت در واقع بحران رابطه‌ی «من» با «غیر من» (جهان، دیگری، دیگریّت) است که بنا به آن باید هویت تازه‌ای شکل گیرد. این بحران همواره در جریان زیر سئوال بردن فردیت شخص جلوه می‌کند. هویت با این پرسش‌گری پیگیر و پیوسته مرتبط است. زندگینامه‌ی خود نوشته و خاطرات روزانه دو شکل ادبی مهم هستند که این تلاش در ساختن من یکه یا شخصیت مرکزی و هویت ثابت را در کنار آن پرسش‌گری مداوم نمایان می‌کنند.

یک نمونه از شناخت هویت پاره‌پاره‌ی فرد در روان‌کاوی فروید مطرح شده است. فروید همچون اندیشگر دیگر وینی ارنست ماخ درونمایه‌ی «بحران هویت» را در مرکز کار خود

---

23 P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, 1990, pp. 167-199. P. Ricoeur, *Temps et récit*, vol. 3, Paris, 1983, pp. 355-374.

قرار داده بود.[۲۴] آندره گرین می‌نویسد: «فرد مفهومی در آثار فروید نیست. نکته‌ی دوم: من سوژه نیست. نکته‌ی سوم: سوژه نمی‌تواند در چشم‌انداز روان‌کاوانه تعریف شود مگر در مناسبتی که با آفریننده‌اش دارد».[۲۵] تنوع و چندگانگی هویت ما، همچون رویکردهای ما به جنسیت و ساختار اشتیاق‌های‌مان، براساس فراشدهای نمادین ناخودآگاهانه‌ای شکل گرفته است. منطق ناخودآگاهی یکسر متفاوت از منطق خردباورانه‌ای است که سوژه‌ی دکارتی - روشنگری استوار به آن بود. پس از فروید، بحث از هویت سوژه فقط می‌تواند بحث از امری خیالی و پندارگون باشد. تنها می‌توان هویت را با هویت‌یابی (آنچه فروید identifizierung نامیده است) جایگزین کرد. سوژه باید با تصویرهای ناخودآگاه هویت یابد، با تصویر پدر، مادر، من و غیره. در روان‌کاوی پس از فروید، ژاک لاکان نشان داد که کودک تصویر خویشتن را همچون یک کل، یعنی تجسم یا تأویلی از یک تمامیت مرکزگرا، به تدریج پدید می‌آورد. این تصور به طور طبیعی از درون هستی کودک ایجاد نمی‌شود، و در کارکرد عقلانی مغز او نهفته نیست. کودک این تصویر را تنها در جریان مناسبات‌اش با دیگران و از راه قبول خودش همچون تصویر، یعنی در آغاز ادراک نمادین جهان، می‌سازد. مرحله‌ی آینه‌ای در پرورش روان که لاکان از آن بحث کرده ناظر به همین معناست.[۲۶] در این مرحله کودکی که هنوز تجسمی ذهنی از خویشتن به عنوان یک کل ندارد، خود را به سان تصویری بازمی‌یابد، یا بهتر است بگوییم می‌سازد. خویشتن در هیأت شخصی دیگر چون یک تمامیت ساخته می‌شود. از گام نخست «خودآگاهی» خویشتن در «نگاه» کسی دیگر مطرح می‌شود. «من» باید خود را دیگری ببینم تا باور کنم که موجودی ارگانیک هستم. کودک رابطه‌ی خود را با نظام نمادین خارج از خودش، به تدریج می‌آموزد. او به نظام‌های گوناگون بازنمودهای نمادین وارد می‌شود. یکی از آن‌ها، و در واقع مهمترین آن‌ها زبان است. سوژه، این‌سان، ناآگاهانه ساخته می‌شود و نه چنان که روشنگران می‌پنداشتند آگاهانه و عقلانی.

نمونه‌ای دیگر از فهم هویت تکه‌تکه‌ی فرد در مباحث زبان‌شناسانه‌ی آغاز سده‌ی بیستم

---

24 J. Le Rider, *Modernité viennoise et crises de l´identité*, Paris, 1990, p. 53.

25 A. Green, "Atome de parenté et relations oedipiennes" in: C. Lévi-Strauss, *L´identité*, Paris, 1983, p. 82.

۲۶ بنگرید به: ب. احمدی، *از نشانه‌های تصویری تا متن*، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۵، صص ۲۳۱-۲۲۸.

پدید آمد، و تا به پایان سده برسیم نتایج رادیکالی به بار آورد رویکرد زبان‌شناسانه مرکززدایی سوژه بود. روشن شد که هیچ یک از ما «مؤلف» گزاره‌ها و حکم‌هایی که به کار می‌بریم، و سازندگان معناهایی که خود گمان می‌بریم آن‌ها را آفریده‌ایم، نیستیم. ما درون قاعده‌های زبان جای می‌گیریم. یعنی درون نظام‌های نمادین معنایی و فرهنگی‌ای که پیش از ما وجود داشتند. زبان به عنوان نظامی اجتماعی و نه فردی، پیش از ما وجود داشت. به زبانی خاص سخن راندن معنای به بیان آوردن اندیشه‌های پنهانی و باطنی ما را نمی‌دهد، بل به معنای فعال شدن در قلمرو گسترده‌ی معناهایی است که پیش‌تر «کار گذاشته شده‌اند»، و ما در میان آن‌ها می‌گردیم. از سوی دیگر واژگان با ابژه‌های جهان گرداگردمان یکی نیستند. معناها، چیزهایی که ما انتظار داریم نیستند بل بر پایه‌ی قراردادهای نشانه‌شناسانه و زبان‌شناسانه شکل گرفته‌اند. قاعده‌های نشانه‌شناسی مهمتر از هر چیز استوارند به تمایز. من می‌دانم خواب چیست، چون می‌دانم بیداری نیست. این قیاس چیزی با چیز دیگر (یعنی این تفاوت) همواره اساس هویتی است که من به چیزها می‌بخشم. کودک درمی‌یابد که کسی است چون مادرش نیست. هویت همچون ناخودآگاهی استوارست به تفاوت‌ها و جایی که تفاوت‌ها در آن کار می‌کنند، یعنی بنیاد زبان. هر چه ما می‌گوییم به مجموعه‌ای از مناسبات زبانی متعلق است. یعنی در قلمرو معنایی‌ای جای دارد که در فراشد یا تجربه‌ی تأویل ظاهر می‌شود، و از اختیار گوینده و کاربرنده‌ی سخن خارج است. همواره حاشیه‌ای عظیم در کنار متنی که ما قطعی‌اش می‌شناسیم پدید می‌آید که دیگران بر آن می‌نویسند. معنای هویت تثبیت‌شده‌ی نهایی، معنایی خیالی است. معناهای پیوست همواره می‌توانند خود را همچون معنای اصلی جا بزنند. درست همان طور که ما هویت خود را می‌سازیم، و وانمود می‌کنیم که هویت اصلی ماست، اما منش اصلی آن موقتی بودن آن است. هویت، چیزی است که پیش از آن‌که به خود ما ارتباطی داشته باشد، به تأویل دیگران مرتبط می‌شود. این دیگران‌اند که می‌توانند ما را در این معنایی که از خود فراافکنده‌ایم قبول یا رد کنند. خطر تبدیل شدن به پیامبری دروغین پیش روی هر کس قرار دارد. مدام از آن کسی که پیش‌تر نزد دیگری از «خود» ساخته‌ایم، فاصله می‌گیریم. دلبستگی ما به دیگری به معنای قبول شیوه‌های او در رنگ عوض کردن است. هر کس مدام از خود تأویلی تازه به دست می‌دهد، و در واقع از این کار گریزی ندارد. رمبو به درستی می‌گفت: «من، شخص دیگری است». شاید بتوان گفت که هنر راوی بزرگ خردباوری

مدرنیته باید این می‌بود که بتواند همواره این تأویل‌ها را با هم خواناکند، و کلی یک پارچه از سوژه بیافریند. آن راوی در کارش شکست خورد.

۳

بلز پاسکال یکی از نخستین متفکران دوران مدرن است که از رابطه‌ی میان پیشرفت جامعه‌ی مدرن و مالیخولیا یادکرده است. خود او هم دانشمند ریاضی‌دان و فیزیک‌دان بود، وهم مؤمن ژانسنیست و اخلاق‌گرا. رابطه‌ای که او میان فضاهای بی‌نهایت با خویشتن انسان می‌دید، خبر از دو سویه‌ی شخصیت فکری او داشت. این نسبتی بود میان هراس ناشی از سکوت «فضای نامتناهی» (۲۰۶)[۲۷] و ظلمات بی‌پایان آسمان، با مصیبت زندگی انسانی که نمی‌داند رابطه‌ی درستی با نیروهای قدسی برقرار کرده است یا نه. انسان از این نکته بی‌خبر است چرا که خداوند خود را پنهان می‌دارد و جز به یاری نشانه‌ها و آیاتی نمی‌توان از حقیقت باخبر شد، در نتیجه او همواره در سایه‌ی تردیدی جانکاه زندگی می‌کند. یاری‌گرفتن پاسکال از نظریه‌ی ریاضی بازی‌ها، جهت اثبات وجود خداوند، پیش از هر چیز نمایانگر آن تردید است. از نظر پاسکال، آن عاملی که دو سویه‌ی تردید، یعنی ناشناخته ماندن طبیعت و روی نهان کردن خداوند را به رستگاری تبدیل می‌کند (عاملی که به چشم‌شماری از پژوهشگران آثار او موجب وحدت درونی اندیشه‌هایش نیز شده است) اتخاذ یک دیدگاه دینی سازش‌ناپذیر است. پاسکال بر اساس همین دیدگاه در *اندیشه‌ها* می‌نوشت: «هیچ چیز در روی زمین نیست که نمایانگر یا مصیبت آدمی یا فیض خدایی نباشد، یا ناتوانی انسان بدون خدا، یا توانایی انسان با خدا» (۵۶۲). اما، امروز که نوشته‌های او را می‌خوانیم کمتر آن آشتی، و بیشتر اضطراب‌ها و مالیخولیای انسانی است که پاسکال را با ما ــ در موقعیت پسا مدرن ــ هم دل و هم‌آواز می‌کند.

قائل شدن به وحدتی درونی در اندیشه‌های پاسکال ــ همچون بحث از وحدت درونی

---

۲۷ شماره‌های داخل پرانتز که در متن آمده‌اند به شماره‌ی قطعه‌های *اندیشه‌ها* در ویراست برونشویک مربوط می‌شوند:

B. Pascal, *Pensées*, ed. L. Brunschvigg, Paris, (1897), Garnier-Flammarion 1976.

عناصر اندیشگون در کار هر متفکری ـ بیانگر اشتیاق تأویل‌گر و در واقع کاری خیالی است. این وحدت، حالتی است که نسل‌های بعد، و به ویژه تأویل‌گران دو سده‌ی اخیر به اندیشه‌ی پاسکال نسبت داده‌اند. وگرنه، آسان می‌توان دید که همان مالیخولیایی که او انسان مدرن را دچارش می‌دید، شامل حال خود او نیز می‌شود. او می‌دید که باورها و مفاهیم پایگانی سنتی و آیینی که میان مردمان مشترک بود، در روزگار مدرن در حال زوال و فروپاشی هستند. می‌دید که این مفاهیم در زندگی امروز معناهای سنتی خود را از کف داده‌اند. و به سود مفاهیمی «یکسر متفاوت از باورهای سنتی، در مورد فرد منزوی و جهان بی‌پایان» کنار زده شده‌اند.[۲۸] پاسکال در جهان پسا ـ کپرنیکی می‌زیست، جهانی که در آن نظام‌باورهای سنتی از هم می‌پاشید. او به عنوان یک مؤمن راهی برای همخوان کردن دنیای امروز با باورهای کهن آیینی می‌جست، و چون این راه آسان‌یافتنی نیست، از اندوه و ملال (ennui)، و از مالیخولیای مدرن یاد می‌کرد: «ملال. برای انسان هیچ چیز تحمل ناکردنی‌تر از قرار گرفتن در وضعیت استراحت کامل نیست. بدون شور، بدون دل مشغولی، بدون سرگرمی، بدون تلاش. چنین اگر باشد، آدمی با پوچی، تنهایی، وابستگی، بی‌فایده‌گی، و تهی بودن خود روبرو خواهد شد، و ناگاه، از ژرفنای جان او ملال، تیرگی، افسردگی، اندوه، خشم، یاس سر بر خواهند آورد» (۱۳۱). در قطعه‌ای دیگر *از اندیشه‌ها* ملال زندگی هر روزه را ناشی از این واقعیت می‌داند که آرزوهای کوچک انسان اگر هم به دست آیند، چند روز بیشتر تحمل‌کردنی نیستند (۱۲۸).

پاسکال به عنوان دانشمندی مدرن به عقل انسان اطمینان داشت: «انسان به طور طبیعی به خود همچون کسی که قادر است به مرکز چیزها راه یابد می‌نگرد ... آن کس که نخستین اصل چیزها را بشناسد، همچنین قادر خواهد بود که بی‌نهایت را هم بشناسد» (۷۲). اما، این همه‌ی قضیه نیست. پاسکال از جانبی دیگر به نیروی بی‌مرز و نامحدود خرد باور نداشت: «از آنجا که ما نمی‌توانیم شناختی کلی از همه‌ی چیزهای جهان به دست آوریم، و همه چیز را درباره‌ی همه چیز بدانیم، باید اندکی از همه چیز بدانیم. آخر، بارها بهتر است که چیزکی از همه چیز بدانیم تا همه چیز را درباره‌ی یک چیز. چنین کلیّتی بهترین است. خیلی بهتر می‌بود که هر دو

---

28 L. Goldmann, *Le dieu caché*, Paris, 1975, p. 37.

را با هم می‌داشتیم، اما اگر قرار باشد که یکی را برگزینیم اوّلی بهتر است. جهان این را می‌داند و بر این اساس کار می‌کند، زیرا معمولاً جهان داور خوبی است» (۳۷). پاسکال از یکسو می‌گفت که عظمت انسانی در توانایی او در اندیشه و تلاش او برای کسب دانایی نهفته است (۳۴۳ و ۳۶۵)، و از سوی دیگر سرچشمه‌ی بدبختی انسان را در این می‌دانست که نمی‌تواند در اتاق خود تنها بماند (۱۳۹). در جهان نامتناهی یگانه راه برای انسان دقت به موقعیت خود در کار شناسایی است. انسان مدرن دیگر نمی‌تواند خود را جزء ارگانیک جهان، یا پاره‌ای از تقسیمی مقدس بداند. تلاش او تنها می‌تواند در راستای شناخت نظام جهان و موقعیت خودش باشد. او باید قاعده‌بندی مفهومی را بدون ادعای این که قادر به شناخت نهایی و مطلق جهان و خویشتن است، پیش ببرد. علم تنها تصویری از طبیعت ارائه می‌کند، و به فهم پویایی و نظم و همنوایی درونی آن نائل نمی‌آید. این فهم کامل نیست (۶۷ و ۸۳). ما هرگز برای پرسش‌های اصلی خود پاسخی نخواهیم یافت. پاسکال می‌پرسید: «چرا محدودیت پیش روی دانایی، اوج، و زندگی من قرار گرفته است؟ چرا زندگی‌ام حدّ یک صد ساله دارد و نه هزار ساله؟ به چه دلیل طبیعت چنین کرده است، و از میان بی‌نهایت رقم این یکی را برگزیده است، وقتی دلیلی در دست نیست که این یک را برگزیند، و هیچ یک برانگیزاننده‌تر از دیگری نیست؟ (۲۰۸). هر پاسخی در قالب معناها جلوه می‌کند، اما معناها ــ خواه به‌گمان ما کامل بیایند، یا نه ــ می‌توانند در بنیاد خود بی‌معنا باشند. برای انسان مدرن پاسخ‌های علمی بسنده است، اما همچنان که مفاهیم و ارزش‌های معنوی در نظر او بی‌مقدار می‌شوند، دیگر مفاهیم و ارزش‌ها نیز می‌توانند جنبه‌ی مرکزی و محوری خود را از دست بدهند. به دلیل احتمال و امکان است که انسان در مالیخولیایی دائمی به سر می‌برد. بی‌باور به جهانی منظم که آفریده‌ی خداوند باشد، در جهانی زندگی می‌کند که یکسر بی‌خدا نیست و نمی‌تواند باشد. فقط، خداوند در آن پنهان است. وقتی هیدگر می‌گفت که ما برای خدایان دیر به دنیا آمده‌ایم، و برای هستی زود، به همین نکته اشاره داشت. از اینجاست که تیمارداری جهان در **هستی و زمان** همان نگرانی (Sorge) است.

پاسکال در این جهان غیرمعنوی در پی عظمت انسان است: «عظمت انسان در این است که می‌بیند مصیبت‌زده است، درخت مصیبت خود را نمی‌شناسد» (۳۹۷). ویژگی اندیشه‌ی انسان فهم ناتوانی‌ها و محدودیت‌های اوست: «انسان نی‌ای بیش نیست، ضعیف‌ترین در طبیعت، اما

یک نی اندیشگر است. جهان نیازی ندارد که برای له کردن او چندان نیرو به کار ببرد. قطره‌ای، یک قطره آب بسنده است تا او را بکُشد. ولی هنگامی که جهان انسان را له می‌کند، باز انسان شریف‌تر از نیرویی است که او را می‌کُشد، چرا که می‌داند که در حال مرگ است، و از امتیاز جهان نسبت به خودش باخبر است. جهان هیچ نمی‌داند» (۳۴۷). از حسرت و غم غربت آن کیهان‌شناسی اگر بگذریم، نکته‌ای که باقی می‌ماند و مهم است، ملال، اندوه، نگرانی و مالیخولیای آدمی است. انسان می‌داند که تمامی دانش او جز مجموعه‌ای از مفاهیم نیست، که خود می‌پندارد «درباره‌ی جهان» است. او نمی‌تواند خداوند را ببیند و در عین حال نمی‌تواند بیاندیشد که خداوند وجود ندارد. نشانه‌های فراوان به وجود او گواهی می‌دهند، اما پنهان است و یقین نمی‌آفریند. فقط از راه مکاشفه‌ای معنوی دریافتنی است، و بهروزی و شادکامی نتیجه‌ی این مکاشفه است. اما همین شادکامی برای همگان ممکن و دست‌یافتنی نیست. ایمان همچون نوری است که به قلب مؤمن می‌تابد. اما، چرا این نور از بسیاری از بندگان دریغ شده است؟ این پرسش بی‌پاسخ، سرچشمه‌ی مصیبت انسانی است.

مسأله‌ی سورن کیرکه‌گارد که حدود دویست سال پس از پاسکال می‌زیست، در بنیان خود همان مسأله‌ی پاسکال است. او هم می‌دید که فلسفه و علوم مدرن قادر به شناسایی کامل جهان نیستند. «روان‌شناسی دنیوی مدرن» (خواه متافیزیک ماتریالیستی، خواه فایده‌باوری مدرن) نمی‌تواند بیش از «فرمالیسم علوم طبیعی جدید» جهان را بشناسد. علم جدید «روح تازه‌ای» را اختراع کرده است تا به جای کیهان‌شناسی آیینی بنشیند، و این روح تازه باور به «الهیات دنیوی» و «مکاشفه‌ی زمینی» را رواج می‌دهد، اما این‌ها کلید شناخت کامل و بسنده‌ی جهان نیستند. این گونه، انسان از شناخت خود نیز بی‌بهره می‌ماند. زیرا واقعیت این است که انسان جزیی از جهان، یا وجودی در جهان، است و نمی‌تواند خود را به گونه‌ی دیگری متصور شود. کیرکه‌گارد در واقع برای خودش نیز هویتی قائل نبود، و بی‌شمار نام مستعار و شخصیت‌های خیالی برمی‌گزید تا نوشته‌هایش را به یاری ناشناخته بودن آنان مبهم و رها از هر ارجاع به مؤلف جلوه دهد. این بی‌هویتی اما آسان نمی‌گذرد، و سرچشمه‌ی مالیخولیای انسان مدرن می‌شود. به نظر کیرکه‌گارد اساس این جهان مالیخولیاست، و همین امکان ارتباط را مسدود می‌کند، زیرا دو مالیخولیایی نمی‌توانند با یکدیگر رابطه ایجاد کنند. او در دفتر خاطرات خود از پدر و پسری یاد کرده که هوشمند و دانا بودند، و با هم آزادانه بحث

می‌کردند. تنها در یک مورد که پدر به پسرش نگاه کرد و دید که او سخت غمگین است، به او گفت: «پسرکم چقدر غمگینی!». کیرکه‌گارد می‌افزاید: «اما هیچ سئوالی از او نکرد. افسوس نمی‌توانست چنین کند. زیرا خود او نیز در ناامیدی کامل به سرمی‌برد. بیش از این، در این مورد هیچ کلامی میان آنان رد و بدل نشد. اما، پدر و پسر شاید دوتن از مالیخولیایی‌ترین آدمیان بودند که تاکنون در خاطره‌ی انسان زندگی کرده‌اند».[۲۹]

کیرکه‌گارد باور داشت که دوره‌ی راستین اندیشگری را پشت سر گذاشته‌ایم، و «دوران ما» یا «دوران معاصر» روزگار تبلیغات، و هیاهوست، که در آن هیچ چیز در خور توجهی رخ نمی‌دهد. دوران نمایشگری پر سر و صدای کنونی عصر تجریدگرایی و کلی‌گویی است. ایام کلیّت دروغین است. در این روزگار به جای فرد «انسان کلی» مطرح است. هر چه فرد مطرح کند، یا بخواهد بی‌معنا و بی‌ارزش انگاشته می‌شود. در این ایام درون فرد و مسائل پنهان و باطنی او دارای ارزش بیانگری دانسته نمی‌شوند، و همه چیز بیرونی و بی‌منش شده است.[۳۰] به گمان کیرکه‌گارد «شهروند دنیای معاصر خود را درون مناسبات واقعی احساس نمی‌کند، بل به نمایش‌ها متصل می‌شود». نزد او همه چیز به محاسبه و ارزیابی وابسته است: «حسادت تبدیل شده به اصل وحدت دهنده‌ی منفی، در جهانی بدون شور و بازتاب‌کننده».[۳۱] یکی از مشخصه‌های اصلی دوران معاصر این است که دیگر هیچ تفاوتی اهمیت ندارد، و همه چیز «فاقد مشخصه» شده‌اند. یعنی اصالت و جستجوی آن بی‌معنا شده است. به گفته‌ی جیکب گلومب: «جستجوی اصالت در دنیای مدرن با متنی ناامیدانه در دفتر خاطرات دانمارکی بیست و دو ساله‌ای به تاریخ اوّل اوت ۱۸۳۵ شروع می‌شود: «مسأله بر سر یافتن حقیقتی است که برای من حقیقت باشد، و پیداکردن فکری که به خاطر آن بتوانم زنده باشم و بمیرم».[۳۲] کیرکه گارد از حقیقت شناختی و عینی حرف نمی‌زند، بل می‌خواهد شیوه‌ای از زندگی را بیابد که برای خود او حقیقت باشد. آفرینش زندگی‌ای اصیل در حکم وظیفه‌ای وجودی است، امری است عملی که فراتر از نظریه‌پردازی‌ها می‌رود. در متنی که بلافاصله پس از متن مورد بحث ما

---

29 H. Ferguson, *Melancholy and the Critique of Modernity,* London, 1995. p. 3.

30 S. Kierkegaard, *Two Ages,* tra. H. W. Hong, New York, 1978, p. 62.

31 *ibid*, p. 81.

32 J. Golombe, *in Search of Authenticity: From Kierkegaard to Camus,* London, 1995, pp. 33-68.

آمده، می‌خوانیم: «می‌خواهم یک زندگی انسانی کامل را پیش ببرم، و نه فقط شناسایی زندگی را».[۳۳] او در این طرح جستجوی اصالت خلاف جهت دوران خودشنا می‌کرد. کیرکه‌گارد با پیوند زدن حقیقت به زندگی خودش رابطه‌ای تازه میان فلسفه و زندگی شخصی خود می‌ساخت، و با تلاش در ساختن گونه‌ی اصیل حقیقت و زندگی در قلمرو سخن اخلاقی باقی می‌ماند.[۳۴]

نقادی اخلاقی از فلسفه یگانه موردی نیست که کیرکه‌گارد را از نیچه و به ویژه از هیدگر جدا می‌کند. اساس ایرادی که هیدگر به اندیشه‌ی کیرکه‌گارد می‌گیرد، درک او از نسبت هستندگان با هستی است، ادراکی که در چارچوب متافیزیک باقی مانده است.[۳۵] با وجود این، و جدا از اشاره‌های بسیار معدودی که به اندیشه‌ی کیرکه‌گارد در *هستی و زمان* آمده، باز روشن است که او تأثیری عظیم و تعیین‌کننده بر هیدگر داشت. مایکل وستون در فصل دوم *کیرکه‌گارد و فلسفه‌ی قاره‌ای مدرن* به ذکر نمونه‌هایی از هر دوی آثار *کیرکه‌گارد* و *هستی زمان* پرداخته تا همانندی میان آن‌ها را برجسته کند.[۳۶] به راستی هم شباهت‌ها چشمگیرند آنچه جای تأمل بیشتر دارد برداشت همانند دو فیلسوف از این نکته است که انسان (یا به نظر هیدگر دازاین) یگانه هستنده‌ای است که نه فقط خود را با هستی خویش سازگار می‌کند، بل مناسبتی آگاهانه با هستی خویش برقرار می‌کند، و این دلیل مرگ آگاهی اوست. فقط جایی می‌تواند با افراد دیگر ارتباط گیرد که تصوری، شناختی و فهمی از خویشتن تحصیل کرده باشد، و چون باید همواره خود را با این ارجاع به هستی خویش سازگار کند، درمی‌یابد که هرگز کامل نیست. نگرانی از این ناکاملی که در *هستی و زمان* با تیمارداری دازاین در جهان یکی دانسته شده، همان است که در نوشته‌های کیرکه‌گارد مالیخولیا، بیماری، دلهره و ناامیدی نام می‌گیرد. البته این همه به یک معنا نیستند، اما سرچشمه‌ی همه‌ی آن‌ها همین ناکاملی هستی-در-جهان است.

آنچه پاسکال و کیرکه‌گارد درباره‌ی نگرانی و مالیخولیای انسان مدرن نوشتند آشکارا به ناکاملی انسان و ناتوانی او در شناخت جهان و موقعیت او در آن بازمی‌گشت. این نکته به

---

33 S. Kierkegaard, *Papers and Journals: A Selection*, tra. A. Hannay, London, 1996, pp. 32-38.

34 S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, tra. D. Swenson and W, Lawrie, Princeton University Press, 1968, P. 136.

35 Heidegger, *Being and Time*, p. 494.

36 M. Weston, *Kierkegaard and Modern Continental Philosophy*, London, 1994, p. 33.

شکل‌های گوناگون در فلسفه‌ی مدرن تکرار شده است. روسو از ناهمخوانی طبیعت انسان با تمدن، و هگل از «آگاهی ناشاد» یاد می‌کردند، و مارکس جوان درباره‌ی «از خود بیگانگی انسان» می‌نوشت. همواره گونه‌ای فاصله میان شخصیت انسان در زندگی هر روزه‌اش با «طبیعت» او («فردی» به نظر روسو، «تاریخی» به نظر هگل، «اجتماعی» به نظر مارکس) مطرح می‌شد. آن ناکاملی، و این فاصله نمایانگر «بحران هویت» هستند. انسان از سرشت راستین خود دور مانده است. مارکس که این سرشت یا طبیعت را «اجتماعی» می‌شناخت، باور داشت که انسان در جامعه‌ی سرمایه‌داری از آن دور مانده و در نتیجه به عنوان یک فرد نیز آن مقام و اعتباری را ندارد که اندیشگران لیبرال به او نسبت می‌دهند.

امروز، با شنیدن اصطلاح «هویت مدرن» نخستین نکته‌ای که به نظر پژوهشگر علوم انسانی می‌آید «فردگرایی» یعنی یکی از مهمترین ادعاهای مدرنیته است. شاید بتوان پیشنهاده‌ی اصلی فردگرایی یا اتم‌باوری (Atomism) ، یا فردگرایی لیبرال را با شعار «فرد مقدم بر جامعه است» بیان کرد. مثال مشهور، نظر جان لاک است که افراد انسان را به طور طبیعی آزاد، برابر و مستقل می‌شناخت. فرضی که بنیاد دیدگاه دمکرات‌هایی چون تامس جفرسن را شکل داد، وقتی در اعلامیه‌ی استقلال آمریکا از این امر بدیهی یاد می‌کرد که افراد انسان آزاد و برابرند. مسأله‌ی نظریه‌ی سیاسی لیبرال این است که چگونه این برابری و آزادی افراد می‌توانند در جامعه حفظ شوند، و از گزند نیروهایی چون حکومت مصون بمانند. می‌توان گفت که اساس نظریه‌ی قرارداد اجتماعی نیز کوششی است برای همین امر.[۳۷] ولی این پیش فرض همواره مورد انتقاد و چالش نظریه‌پردازان علوم اجتماعی و سیاسی قرار گرفته است. پیشنهاده‌ی اصلی مخالف آن در شعار «جامعه مقدّم بر فرد است» بیان می‌شود. بنا به این نظر افراد انسان به طور طبیعی اجتماعی به دنیا می‌آیند، یعنی خود را در دل جامعه‌ای و فرهنگی خاص، و سنت‌ها و رسومی خاص می‌یابند، و بنا به موازین آن فرهنگ و آداب‌بار می‌آیند. آنچه ما فردگرایی می‌خوانیم، و مهمتر از آن، برداشت هر کس از فردیّت و خویشتن یکسر وابسته به موقعیت اجتماعی اوست، و خبر از فرهنگی می‌دهد که او در آن شکل گرفته است. شکل آزادی فرد و شکل مفهوم برابری هر دو تأویل‌هایی از زندگی هستند. مفاهیمی از این دست،

37 J. Wolff, *An Introduction to Political Philosophy* Oxford University Press, 1996. pp. 42-53.

بیش از برداشت‌ها و تعبیرهایی نیستند که انسان اجتماعی از موقعیت خود به دست می‌دهد. نادرست خواهد بود که آن‌ها را اموری همواره یکسان و جاودانی بپنداریم، و به گوهر انسان نسبت دهیم. این سان مخالفان و معارضان فردگرایی مسأله‌ی اصلی فلسفی‌ای را ــ که در پیکر سخن سیاسی نیز مطرح می‌شود ــ رابطه‌ی میان فرد و جامعه می‌دانند، و بر این باورند که مسأله‌ی ما باید شناخت شیوه‌ای باشد که پیوندی خاص میان فرد و جامعه‌ای خاص برقرار کرده است.

اقتدار این «استدلال اجتماعی» هواداران سرسخت فردگرایی را ناگزیر کرده است که در شماری از مبانی بنیادین دیدگاه خود تجدیدنظر کنند، یا دستِ‌کم نحوه‌ی قاعده‌بندی آن را تغییر دهند. دیگر نمی‌توان وظیفه‌ی اصلی نظریه‌ی سیاسی را بحث در مورد اصول تجریدی و کلی آزادی و عدالت قرار داد. نمی‌توان صرفاً حقوق افراد را چنان مطرح کرد که خود چون نیروهای محافظ آزادی و برابری به کار روند. همان طور که از دیدگاه فلسفی حتی بزرگترین مدافعان لیبرالیسم (همچون جرمی بنتام و جان استوارت میل) فرجام خواست‌ها و دلیل نهایی کنش‌های انسانی و انتخاب شیوه‌های زندگی افراد را نه آزادی و برابری بل خوشبختی و بهره‌وری دانستند. و باز، اصل فردگرایانه‌ای که از ضرورت این نکته که جامعه باید به هر بهایی عدالت را برقرار کند، هیچ کوتاه نمی‌آید، در عمل کنار گذاشته شده است. تنها در حدّ نظریه‌ای اخلاقی می‌توان همچون راولس اعلام کرد که «عدالت مهمترین فضیلت است»، اما در عمل در عرصه‌ی جهان چندفرهنگی این اصل کارآیی ندارد. یکی از دلایل این مسأله، برداشت‌های متفاوت از خود مفهوم عدالت است. به هر حال، حتی باور جزمی به هویت یکسان تمامی افراد بشر نیز تضمینی نخواهد بود که در جریان زندگی اجتماعی نتایجی یکسر متضاد با آن به دست نیایند. همان طور که باور روشنگران به یکسانی گوهر انسان، مانع از آن نشد که ولتر میان سیاه‌پوستان و سفیدپوستان تفاوت قائل نشود، و یا روسو آن اتهام‌های شرم‌آور را علیه زنان بیان نکند.

سخنگویان لیبرال مدام تکرار می‌کنند که ظهور و تکامل مدرنیته با فردگرایی همراه بوده است. فصل سوم رساله‌ی جان استوارت میل *دربارهٔ آزادی* یکسر به مسأله‌ی فردیّت و کنش و اندیشه و بیان آزاد فرد اختصاص یافته است. میل با لحن تأییدآمیزی گفته‌ی ویلهلم فون هومبولت را نقل می‌کند که تکامل انسانی و قدرت در همه حال باید «جنبه‌ی فردی خود را

حفظ کند».[۳۸] او در فصل بعدی می‌کوشد تا نشان دهد که حدود قدرت، و سلطه‌ی جامعه و دولت نسبت به فرد، تا چه اندازه است. اینجا آزادی محدود فرد مطرح می‌شود، این که باید به منافع افراد دیگر لطمه نزند، و تعهدهای خود را نسبت به جامعه عملی کند.[۳۹] میل فایده باور خود از فردگرایی ناب به شیوه‌ی جان لاک دور می‌شود و از این امر گریزی ندارد. بگذریم که خود لاک نیز از تناقض‌هایی که ناشی از موضع افراطی او بودند راه فرار نداشت، و هنگامی که موافقت خود را با حکم اعدام اعلام می‌کرد در واقع به نفع جامعه از دفاع از حقوق طبیعی فرد که یکی از مهمترین آن‌ها حق ادامه‌ی زندگی است، کوتاه می‌آمد. حتی تعریف مشهور لاک از قدرت سیاسی که «حق ایجاد قوانین با مجازات مرگ و در نتیجه با مجازات‌های خفیف‌تر» است، بازگوی ناممکن بودن وفاداری به فردگرایی مطلق است.[۴۰] به همین شکل بنتام محاسبه‌گر در تلاش خود برای بخردانه کردن اصول اخلاق سیاسی ناگزیر به عقب‌نشینی‌هایی از موضع ناب و افراطی فردگرایانه شده بود و از رویارویی احتمالی حقوق فردی و هدف نهایی زندگی یاد کرده بود. پس از آنان، ماکس وبر نیز به مسأله‌ی نسبت آزادی فرد و قدرت و نظارت جامعه توجه کرد، او نشان داد که اخلاق پروتستانی چون با فردگرایی همخوان بود راه را بر انباشت آغازین سرمایه گشود.[۴۱] اما وبر نیز دریافته بود که نمی‌توان بر موضع فردگرایانه‌ی افراطی پافشاری کرد. به هررو، وبر کسی بود که تعریف «دولت نیرویی است که انحصار خشونت را در اختیار دارد» به کار برده بود، تعریفی که آنتونیو گرامشی مارکسیست بارها آن را در نوشته‌های خود به کار گرفت.

مارکسیستی دیگر، ریموند ویلیامز فراشد پیدایش سوژه‌ی مدرن را در عمل و در سخن مدرنیته، چنین دنبال کرده است: «ظهور مفهوم فردیّت به معنای مدرن آن، می‌تواند به از هم‌پاشی نظام اجتماعی، اقتصادی و دینی سده‌های میانه مرتبط شود. در جنبش همگانی علیه فئودالیسم خط تأکید تازه‌ای زیر اهمیت وجود شخصی یک انسان که برتر و فراتر از جایگاه یا کارکرد او در جامعه‌ی انعطاف‌ناپذیر مبتنی بر پایگان قرار می‌گیرد، کشیده شد. در جنبش

---

38 J. S. Mill, *On Liberty*, ed. G. Himmellfarb, London, 1979, p. 121.

39 *ibid*, pp. 141-142.

40 *ibid*, p. 39.

۴۱ در این مورد بنگرید به فصل سوم با عنوان «مفهوم Beruf از دیدگاه لوتر» در:
م. وبر، *اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری*، ترجمه‌ی ع. رشیدیان و پ. منوچهری کاشانی، تهران، ۱۳۷۳، صص ۹۱-۷۹.

اصلاح دینی (پروتستانیسم) تأکیدی همانند زیرنسبت مستقیم و شخصی انسان با خداکشیده شده بود، و این در تقابل با رابطه‌ای قرار داشت که کلیسا [ی کاتولیک میان انسان و خدا] قائل بود. اما برای این که شیوه‌ی تحلیل تازه‌ای در منطق و ریاضیات پدید آید و برای فرد مقام هسته‌ای بنیادین (همچون «مناد» های لایب‌نیتس) قائل شوند، و از اینجا مقوله‌های دیگر، و به طور خاص مقوله‌های جمع‌گرا مشتق شوند، باید تا اواخر سده‌ی هفدهم و اوائل سده‌ی هجدهم صبر می‌شد. اندیشه‌ی سیاسی روشنگری به طور عمده این الگو را دنبال کرد. استدلال از افراد آغاز شده بود. که موجودیتی ابتدایی و مقدماتی داشتند، و قوانین و شکل‌های جامعه یا به وسیله‌ی قبول تابعیت همچون دیدگاه هابس، یا به وسیله‌ی قرار داد و هم‌رایی، یا به وسیله‌ی بیانی تازه از قوانین طبیعی، در اندیشه‌های لیبرالی از آن‌ها مشتق می‌شدند. در اقتصاد کلاسیک تجارت بر اساس الگویی توصیف شد که در آن افراد جداگانه در شروع کارشان [صاحب اموال‌اند و] تصمیم می‌گیرند که وارد مناسبات اقتصادی و تجاری شوند. در اخلاق فایده‌باوری افراد جداگانه درباره‌ی نتایج این یا آن کنش که می‌توانند پیش ببرند، محاسبه می‌کنند». [۴۲]

آیا می‌توان پذیرفت «فرد» که همواره مدافعان مدرنیته از او یاد می‌کنند، و بنیاد حقوقی مالکیت، بازار آزاد، جامعه‌ی مدنی دانسته می‌شود، و تمامی عقاید لیبرال در زمینه‌ی اقتصاد و سیاست بر اساس آن شکل گرفته‌اند، دارای هویت نباشد؟ چنین می‌نماید که انسان از آن کس که تامس پین او را «موجود محکوم و نوعی سده‌های میانه» خواند به این دلیل جدا و متمایز شد که هویتی تازه یافت. در طول سده‌ی نوزدهم برابری شهروندی در مقابل قانون، حقوق سیاسی مساوی، حق رای همگانی که به شکل‌های گوناگون در دستورکار زندگی سیاسی اروپای غربی قرار می‌گرفت، و در مواردی به شکل‌هایی ابتدایی هم به دست آمده بود، نشان می‌داد که «فرد» اهمیت و اعتبار دارد. آیا می‌توان گفت این فرد که در رقابت با دیگران به جستجوی سود خویش برمی‌آید، و دستی نامرئی ازکار او و دیگرانی که حقوقی برابر با او دارند، سود همگان را فراهم می‌آورد، این فرد که احترام به حقوق او باید سرلوحه‌ی کار شاه و پاپ قرار گیرد، دارای هویت معلوم و مشخصی نیست؟ مدرنیته فردگرایی را پیش کشید. اما بر اساس

42 R. Williams, *Keywords,* London, 1976, pp. 135-136.

کدام تأویل از فرد؟ مفهوم فرد پیش از آن که از یگانگی خبر دهد از عضویت در یک کل یا یک نوع خبر می‌دهد. مدرنیته تصوری را از «فرد» به جهان آورد که همانند تصور قدیمی فلسفی‌ای بود که افلاطون پیش می‌کشید: یکی میان کل. تصوری که افلاطون در مکالمه‌ی *فیلبس* می‌گوید گویا از آن راه گریزی نیست، و «یکی از خصوصیات ابدی زبان ماست».[۴۳] فرد در زمینه‌ی اجتماعی و سیاسی، یعنی آن مفهومی از فرد که در مرکز بحث مدرنیته از انسان قرار داشت، تصور کسی بود که در نهایت منافع کل را بازتاب می‌کند، و از آن خبر می‌آورد. این نکته که با مدرنیته، فردگرایی *همچون ایدئولوژی* آغاز شد به معنای آن نیست که پیش‌تر هیچ مفهومی از فرد وجود نداشت، و نیز به معنای این نیست که در مدرنیته به راستی فردی مستقل مطرح شد. البته مدرنیته تأویلی تازه از فرد پیش کشید و بر پایه‌ی این تعبیر سوژه‌ی فردی و هویت او را مطرح کرد، اما همین فرد مختار و مستقل از نیروهای متعالی از آنچه به گفته‌ی دکارت میان مردمان بهتر از هر چیز تقسیم شده بود، یعنی از عقل انسانی، گریزی نداشت. اکنون فرد مختار باید به حکم عقل انسانی (عقل کلی، عقل انسان نوعی) تسلیم می‌شد. حوزه‌ی اختیار او را همین عقل تعیین می‌کرد. اینجا کسی یا مردی که عضو جامعه‌ی عاقلان بود، می‌توانست بر دیوانگان، زنان، کودکان، بومیان مستعمرات و... حکم براند.

آنچه در تأکید لیبرالیسم بر اهمیت فرد فراموش می‌شود، نیروی به نظم‌آورنده‌ی اجتماعی است. میشل فوکو نشان داد که این نیرو بر آدم‌ها (به عنوان یک کل) و بر انسان (تن) نظارت دارد. زندگی، تولد، مرگ، فعالیت، کار، مصیبت‌ها، شادی‌ها، غرایز و تصور افراد از خودشان و از جامعه را تعیین می‌کند، و به نظم و قاعده‌های اجتماعی، خانوادگی، و نیز به مفهوم سلامت (جسمی، روانی) شکل می‌دهد. بر اساس نیروی سامانِ اداری (در مدارس، زندان‌ها، بیمارستان‌ها و...) به دانش قاعده، نظم و شکل می‌دهد. هدف آن ایجاد فردی است که بتواند به عنوان یک جسم، سربراه و درمان شود. فوکو نشان داد که از سده‌ی نوزدهم مفهوم زیست-قدرت (bio-pouvoir) مطرح شد. علاقه به نوع انسان، مسائلی چون جمعیت، نوع، نژاد و غیره را در قلمرو مباحث نظری سیاسی قرار داد. از سوی دیگر «تکنولوژی تن» پدید آمد و نظارت بر تن و قدرت انضباطی و نظم‌آفرین شکل گرفت. بدون این تکنولوژی تن

---

۴۳ افلاطون، دوره *آثار*، ترجمه‌ی م. ح. لطفی، تهران، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۱۷۴۲.

افراد منضبط و سر به راه و نظم‌پذیری که به‌کار تولید سرمایه‌داری بیایند به وجود نمی‌آمدند. فوکو توصیه می‌کند که به جای نگاه لیبرالی که متوجه نوع دوستی است، نگاه تازه‌ای بیابیم که تکنولوژی تن را بشناسیم.[۴۴]

فرد شدن، یعنی تبدیل شدن به سوژه‌ی منفرد همچون موضوع قدرت به نظم‌آورنده. ساختن فرد یعنی در راه بروز منش فردی او مانع ایجاد کردن، و کسی را برخلاف آنچه در او به راستی تک است، یکی از میان همه ساختن. یک تابع نظم‌پذیر دیگر آفریدن. پس باید دقت کرد که اینجا به راستی واژه‌ی «فرد» به چه معنا به‌کار می‌رود. پذیرش خویشتن در مدرنیته یعنی قبول نتیجه‌ای که از بار آمدن اجتماعی و به نظم آمدن فرد به دست می‌آید. این سازوکار هویت‌یابی. در جامعه‌ی مدرن، در دو سده‌ی اخیر است. به عنوان مثال، زن شدن در این جامعه یعنی قبول تفاوت خود به عنوان یک زن، و بنا به شکل ظهور این تفاوت در فراشد نظم‌یابی و منضبط شدن. مسأله‌ی مرکزی هویت زنانه این است که زن چگونه بار می‌آید، و خود را به عنوان یکی از گونه‌ها می‌پذیرد. چگونه هویت خود را به عنوان دختر، همسر، مادر، و خدمتکار قبول می‌کند، و آن را به‌کل تاریخ زندگی‌اش، یعنی روایتی تک تعمیم می‌دهد و حکایت خیالی بار آمدن سوژه‌ای را به عنوان یک زن تکرار می‌کند. باید از همین تمایز آغاز کنیم، اما نه برای این که فراشد به نظم آوردن را بپذیریم یا تبلیغ کنیم، بل برای این که سرکوب‌هایی را که به شکل‌گیری و پذیرش ماهیت زن منجر می‌شوند، فاش و رد کنیم، تا نشان بدهیم که می‌توان آزادتر، به‌گونه‌ای دیگر، زندگی کرد.

۴

فوکو ناقد زمان حال بود. اگر به تاریخ می‌پرداخت، یا از دیرینه‌شناسی و تبارشناسی یاد می‌کرد به خاطر انتقاد از «اکنون» بود. در واپسین سال‌های زندگی‌اش زمان حال با قدرت بیشتری در مرکز بررسی‌های او قرار گرفت، هر چند به ظاهر چنین به نظر می‌رسید که با متون یونانیان و رومیان باستان سرگرم شده، و در **تاریخ جنسیّت** به دنیایی دیگر سفر کرده است.

---

44 H. L. Dreyfus and P. Rabinow, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, New York, 1982, p. 135.

وقتی در پی شناخت تبار آنچه خود «سوژه شدن» خوانده بود برآمد، درست همین وظیفه‌ی انتقاد از زمان حال هدف او بود. در تأویلی که از مقاله‌ی کانت «روشنگری چیست؟» ارائه کرد مدام پرسید: این اکنون چیست که رخ می‌دهد؟ چه چیز دارد اتفاق می‌افتد؟ ما در کدام زمان به سر می‌بریم؟

از نظر فوکو ما همه زندانی هویتی هستیم که این «اکنون» برایمان ساخته است. هویت خود را در آنچه زمان حاضرمان، در پیکر سخن‌های گوناگون مرسوم، ما را متعلق به آن می‌داند، و در قومی، نژادی، جنسیتی، طبقه‌ای، فرهنگی، ملیتی، حرفه‌ای جای می‌دهد، می‌شناسیم. ما خود را بی‌آن که بخواهیم، یا بدانیم، با رانه‌های اصلی و انگیزه‌هایی درگیر می‌کنیم که این تعریف‌ها را موجب می‌شوند. خود را در قلب پیکارهایی بر سر تعریف‌هایی که در زمان حاضر ارائه می‌شوند، قرار می‌دهیم. این گونه، تبدیل به سوژه می‌شویم. در این سوژه‌شدن بیشتر زندانی دیدگاه‌های قدیمی‌تری باقی می‌مانیم، و با تأویل‌هایی که از تأویل‌ها ارائه می‌شوند، همخوان می‌شویم. در مخالفت با این سوژه شدن، ما فقط می‌توانیم در مقام مخالف اکنون قرار بگیریم، و خطر کنیم. فوکو می‌گوید: «ما باید سرپیچی کنیم از آن چیزی که هستیم»،[45] و بارها به شکل‌های گوناگون (اما همواره صریح) تأکید می‌کند که باید جور دیگری فکر کنیم، و نوع دیگری زندگی کنیم، و تبدیل شویم به کسی که اکنون نیستیم.

همه‌ی کسانی که علیه قدرت سازنده‌ی هویت تحمیلی کار می‌کنند، همراهان فوکو محسوب می‌شوند. نوشته‌های او در هر سه محور اصلی‌ای که جای گرفتند، یعنی قدرت، حقیقت و اخلاق، همواره با قدرت و شتابی افزون شونده در پی آن بودند که حدود، مرزها، یا نهایتِ سخن را بازشناسند. برای نمونه، او می‌خواست بداند که سخن علم انسانی کجا پایان می‌گیرد. می‌دید که علوم انسانی و قدرت با هم مرتبط‌اند، از این رو می‌کوشید تا این رابطه را آشکار کند، و نشان دهد که چگونه به بنیان نهادن سوژه‌ای که ما هستیم یاری می‌دهد. انکار یا مقاومت در برابر آنچه ما هستیم، انکار و مقاومت در برابر سخن‌هایی است که در هر یک از آن سه مورد خود را بی‌پایان و مسلط معرفی می‌کنند. فوکو متأثر از نیچه دانسته بود که نمی‌توان کار خود را با نفی و انکار مطلق پایان داد. هر مخالفتی ناگزیر راه‌هایی اثباتی را نیز

---

45 Foucault, "The Subject and Power" in: Dreyfus and Rabinow, *op. cit,* p. 216.

پیش می‌کشد. در این پله، نه فقط نیچه، بل هیدگر نیز به یاری فوکو آمد. او از هیدگر آموخت که چگونه می‌شود از قلمرو نفی به قلمرو اثبات گام نهاد، بی‌آن که به دام سخنی متافیزیکی افتاد. وقتی فوکو از «شکل‌های تازه‌ی سوژه بودن» حرف می‌زد،[۴۶] یا در واپسین آثارش از «هنر خویشتن بودن» یا از ضرورت «رابطه‌ی اخلاقی با خویشتن برقرار کردن» یاد می‌کرد، و گاه حتی به شیوه‌ی هیدگر از «تیمارداری از خویشتن» بحث می‌کرد،[۴۷] نکته‌هایی را عنوان می‌کرد که تا حدودی به خاطر منش ناتمام آخرین نوشته‌ها و درس‌هایش ناروشن و پیچیده می‌نمایند. فوکو از نخستین نوشته‌هایش یادآور شده بود که ما می‌توانیم کاری بیش از مقاومت انجام دهیم. سوژه‌ای دیگر شدن، یعنی فراتر از آنچه خردباوری و سخن اخلاقی و هویت‌سازی مدرن می‌خواهند، و اجازه می‌دهند پیش رفتن، آشکارا میراث نیچه است. وقتی فوکو در مقاله‌ی «روشنگری چیست؟» می‌گفت که از حدود خردباوری فراتر رفتن، اندیشیدن، و خود را بیرون از مرزهای انسان‌گرایی جای دادن «کار هنوز تعریف‌ناشده‌ی آزادی است»،[۴۸] آشکارا تعریفی از آزادی منظور او بود که از هیدگر آموخته بود.

سوژه شدن، در بحث فوکو، با مفهوم تن و جسم انسان مناسبت دارد. این مفهوم در سخن فلسفی دهه‌ای که فوکو دانشجوی فلسفه و روان‌پزشکی بود، به طور خاص به دلیل اقبالی که به نوشته‌های موریس مرلوپونتی نشان داده می‌شد، مطرح بود. با این که تن در نگاه نخست صرفاً مفهومی زیست‌شناسانه به نظر می‌آید، اما امری اجتماعی و فرهنگی نیز هست. تن از آنجا که زاده می‌شود، می‌بالد، حس می‌کند، درد می‌کشد، لذت می‌برد، پیر می‌شود و می‌میرد، نمی‌تواند از نظام‌های نمادین فرهنگی جدا باشد. شاید به همین دلیل کلینت بروکس ناقد ادبی آمریکایی تن را «بنیاد هر گونه نمادگرایی» خوانده است. کافی است به شکنجه‌ای که تن می‌بیند تا ما به حقیقت «دست یابیم» توجه کنیم تا دریابیم که میان تن و حقیقت (و در واقع تأویل) چه نسبت مهمی برقرار است. یونانیان باستان غلامان را شکنجه می‌دادند تا شواهدی برای دادگاه‌های حقوقی بیابند. حقیقتی که این گونه فراهم می‌آمد از نظر آنان ارزشی بیش از

---

46 M. Foucault, "The Social Triumph of the Sexual Will" in: *Dits et écrits*, Paris, 1994, vol. 4, pp. 308-315.

47 M. Foucault. "L'herméneutique du sujet, in: *Dits et écrits*, vol. 4, pp. 353-366.

48 M. Foucault, "What is Enlightenment?" in: *Dits et écrits*, vol. 4, pp. 562-578.

شهادت آزادانه‌ی غلامان در دادگاه‌ها داشت. پاژ دوبوآ در کتاب **حقیقت و شکنجه** نشان داده که برداشت از حقیقت (همچون امری پنهان که باید در پی کاوش‌های طولانی به دست آید) در فرهنگ فلسفی غرب با شکنجه در آمیخته است. او با بررسی متون کهن یونانی نشان می‌دهد که فرض بر این بود که حقیقت چیزی نهفته در تن است.[۴۹] در ادبیات عرفانی همواره «ریاضت نفس» راهی برای کشف حقیقت و دست‌یابی به «خلوص قلب» شناخته شده است. خودآزاری، شکنجه دادن به خویشتن، گرسنگی و تشنگی کشیدن، هرگونه لذت جسمی را بر خود ممنوع کردن راه‌های شناخته شده‌ای است که عارفان در پیمودن آن‌ها درنگ نمی‌کردند. در روزگار مدرن نیز نسبت عارفانه‌ی خوار داشتن تن با رستگاری به شکل تازه‌ای در رابطه‌ی تفاوت‌های جنسی و نژادی با قدرت خود را نشان می‌دهد. استدلال‌ها و نظریه‌های «علمی» جهت اثبات فرودستی جسمانی زنان، و بازتاب‌های اجتماعی و فرهنگی آن‌ها در برپایی نظام‌های مردسالار،[۵۰] «علم‌نژادی» ای که نژادپرستان در مورد نابرابری طبیعی جسمانی نژاد پیش می‌کشیدند، و نسبتی که میان تن (مثلاً رنگ پوست) و اندیشه (نیروی عقلانی) قائل می‌شدند، یهودستیزی و نفرت از سامیان، «علوم» جمجمه‌شناسی و زیست‌شناسی که در سده‌ی روشنگری و آغاز سده‌ی نوزدهم میان تن و نیروی عقلانی رابطه قائل می‌شدند، همگی نشان می‌دهند که مسأله جدی‌تر از آن است که در نگاه نخست به نظر می‌آید. زمانی که فرانتس یوزف گال از رابطه‌ی مستقیم وضع روانی، هوشی، ذهنی، رفتاری و شخصیتی فرد با هیأت ظاهری، به ویژه با جمجمه‌ی او یاد می‌کرد، نظرش نه فقط شگفت‌انگیز نمی‌نمود، بل مورد قبول متفکران و هنرمندان (به عنوان مثال بالزاک) قرار می‌گرفت.

فوکو، در مورد شکنجه‌ی جسم و سیاستی که بر تن اعمال می‌شود، بسیار نوشت. در سرآغاز مشهور کتاب *مراقبت و مجازات* از شکنجه‌ی کسی که به جان شاه در فرانسه‌ی پیش از انقلاب سوءقصد کرده بود، یاد کرد. شکنجه‌ی وحشیانه و مثله کردن محکوم در میدانی در شهر و پیش چشم همگان، نماد و ابزار تحکیم قدرت سیاسی شاه بود. تاریخ همواره صحنه‌ی نمایش رابطه‌ی تن و قدرت بود. فوکو در مقاله‌ی «نیچه، تبارشناسی و تاریخ» علیه برداشت

---

49 P. du Bois, *Torture and Truth*, London, 1991.

50 R. Braidotti, *Pattern of Dissonance: A Study of Woman in Contemporary Philosophy*, Cambridge, 1991.

متافیزیکی و سنتی از تاریخ همچون مجموعه‌ای همنوا و به سامان بحث کرد، و آن را صحنه‌ی عملکرد قدرت دانست.[51] او تاریخ جدید را مرتبط با شکل‌گیری برداشت مدرن از سوژه دانست. اینجا هم «من» شناسای مرکز جهان مطرح است، وهم تنی که روح در آن جای گرفته است. از این رو تکنیک‌های مختلف رویارویی با تن می‌تواند همان تکنولوژی خویشتن باشد.[52] تاریخ گرد مفهومی از هویت شکل می‌گیرد. گذشته چنان تأویل می‌شود که اسباب استحکام باورهای امروزی پدید آید. هویت که چیزی ابداعی است همواره خود را پنهان نشان می‌دهد، و با این پنهانکاری مدعی می‌شود که سرشت انسان را نمایان می‌کند. این سان معنا و هویت برتر از نیرو محسوب می‌شوند. فوکو، اما، می‌گوید که باید همچون نیچه بر نیرو تأکید کرد. نیچه‌از راه همین تأکید بود که توانست نشان دهد که تاریخ مفاهیم همواره حرکت و گذر از شکلی از سالاری به شکل دیگر است. دیگر نمی‌توان تاریخ بشری را به شیوه‌ی تأویل گران متون کهن، تأویل معناها دانست، بل باید آن را همچون تأویل نیروها بر اساس نیازهای نیروها، و خواست قدرت به حساب آورد. از این رو مفهوم قدرت خواه ناخواه خود را در مرکز بحث قرار می‌دهد. تن انسان، نمایانگر فوری نیرو، و در عین حال جایگاه واقعی آزمون‌های قدرت است. البته فوکو یادآور شده که هیچ چیز انسانی، حتی تن او چندان پایدار نیست که بتواند پایه‌ی اصلی خودشناسی یا شناخت انسانی دیگر قرار گیرد.[53] فوکو که علیه هر گونه ذات‌باوری موضع داشت، البته تن را در جایگاه مرکزی قرار نمی‌داد، اما توجه ما را به اهمیت آن در فهم خویشتن و در سوژه‌سازی جلب می‌کرد.

توجه به مناسبات گوناوندی برای فهم نظر فوکو در این مورد، کارآست. این مناسبات پیش از هر چیز روابطی اجتماعی فرآورده‌ی پراتیک‌های سخن‌گون هستند. نابرابری جنسی و مناسبات گوناوندی از راه بررسی نظام سخن بازشناختنی است. نادرست خواهد بود که از تفاوت‌های زیست‌شناسانه بیاغازیم و معنای آن را در سخن‌های گوناگون و رایج جستجو کنیم. فوکو در *نظام سخن* هشدار داد که ما نباید گمان ببریم که جهان به ما همچون چهره‌ای قابل خواندن که ما فقط باید آن را رمزگشایی کنیم، روی نشان می‌دهد. هیچ تقدیر پیشا سخنی

---

51 M. Foucault, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire" in: *Dits et écrits*, vol. 2, pp. 136-157.

52 M. Foucault, "Technologies of the Self" in: *Dits et écrits*, vol. 4, p. 785.

53 *ibid*, p. 149.

وجود ندارد که جهان را در اختیار ما قرار دهد.[۵۴] ما همواره جهان را از راه و به یاری سخن می‌شناسیم. تفاوت‌های جنسی نیز در بنیاد خود سخن‌گون هستند. فوکو با تأکید بر اهمیت سخن، کوشید تا مسائل هویت (و از آن جمله هویت زنانه) را در حدّ پراتیک سخن‌گون دریابد. این نکته سبب بدفهمی‌هایی در تعبیر اندیشه‌هایش نیز شد. شماری از اندیشگران فمینیست به همین دلیل به فوکو تاختند، هر چند برخی نیز اهمیت روش کار او را دریافتند.[۵۵]

با توجه به بحث مقدماتی‌ای که در مورد تن و اهمیت آن در بحث فوکو آمد، می‌توانیم به سوژه‌شدن در زندگی مدرن، و سازوکار سخن‌گون آن بپردازیم. فوکو در دهه‌ی آخر زندگی‌اش در مورد سوژه شدن پژوهش مفصلی را سازمان داده بود. او در معرفی دیدگاه فلسفی خویش تأکید کرد که اینجا برداشت سنتی‌ای که پس از دکارت مطرح شده، یعنی تقابل ابژه با سوژه، به سود برداشت فلسفی تازه‌ای کنار می‌رود. دیگر مسأله این نیست که شرایط صوری‌اش که میان ابژه‌ها رابطه‌ای می‌سازند، تعریف شوند، یا شرایط تجربی‌ای تعیین گردند که بنا به فرض در حالت خاصی از آن‌ها سوژه امکان می‌یابد تا از ابژه‌ای ـ که گویی پیشاپیش در واقعیت همچون داده‌ای وجود داشت ـ باخبر شود. مسأله برای فوکو، تعیین کردن این نکته است که قرار است سوژه چه باشد، کدام شرط بر آن تحمیل می‌شود، ناگزیر از قرار گرفتن در کدام موقعیت‌هاست، و چه وضعیتی در واقعیت یا در خیال می‌یابد که می‌تواند همچون مرکز و محوری بر حق و مشروع برای این یا آن شکل دانش مطرح شود: «خلاصه، مسأله بر سر شیوه‌ی «تبدیل شدن به سوژه» (Subjectivation) است، که آشکارا بنا به موقعیت‌ها تفاوت می‌کند. مثلاً این بدل به سوژه‌شدن بنا به این که دانش موردنظر شکل تفسیر متنی مقدس داشته باشد، یا مشاهده‌ای در حد علوم طبیعی، یا تحلیل رفتار یک بیمار روانی باشد، تفاوت می‌کند. اما مسأله، در عین حال، این نیز هست که بتوانیم تعیین کنیم چه چیزی در کدام شرایط می‌تواند تبدیل به موضوع یک دانش ممکن گردد، و چگونه در مقام ابژه‌ای دانایی به سئوال کشیده می‌شود، و بنا به چه شیوه‌ای محدوده‌هایش تقسیم‌بندی می‌شود، و کدام بخش آن مناسب این

54 M. Foucault, *L´ordre du discours,* Paris, 1971.

55 L. McNay, *Foucault and Feminism,* Cambridge, 1992. pp. 24-28.
S. Mills, *Discourses of Difference*, London, 1991.

کارها خواهد بود. این سان، مسأله بر سر تعیین شیوه‌ی ابژه شدن (Objectivation) است، که این نیز بنا به نوع دانشی که در میان است، تفاوت می‌یابد».[۵۶]

عباراتی که به صورت نقل‌قول در توضیح اهمیت «سوژه شدن» در بالا آمد، نوشته‌ی خود فوکو هستند که در مدخلی کوتاه (که او با نام مستعار برای دانشنامه‌ای فلسفی نوشته بود) آمده‌اند. از نظر فوکو، این ابژه شدن، و سوژه شدن از یکدیگر مستقل نیستند، و همواره از تکامل متقابل و پیوند دوجانبه‌ی آن‌هاست که آنچه ما می‌توانیم «بازی حقیقت» بنامیم پدید می‌آید نه کشف چیزهای حقیقی، بل قاعده‌هایی که بنا به آن‌ها آنچه سوژه می‌تواند بگوید، استوار است بر حقیقت یا بر نادرستی. «سوژه شدن» یکی از مهمترین درونمایه‌ها و کشف آن از اهداف اصلی در نگارش کتاب **تاریخ جنسیت** نیز بود. فوکو در طرح نخست خود در مورد این کتاب، می‌خواست سده‌ی شانزدهم را آغازگاه بحث قرار دهد. اما پس از انتشار مجلد نخست، پرسش مهم این که «چرا جنسیت تبدیل به مسأله‌ای اخلاقی شد؟» مسیر کار او را عوض کرد. او نشان داد که این اخلاقی شدن همبسته است با «سوژه شدن». در روزگار باستان (یونان، روم) نگرانی برای خویشتن به جای سوژه‌ی اخلاقی وجود داشت. «اخلاق خویشتن» به معنای آن رابطه‌ای است که کسی باید با خود ایجاد کند تا بتواند خود را موضوع شناسایی قرار دهد. در عین حال این پرسش نیز مطرح می‌شود که فرد چگونه خود را شکل می‌دهد تا سوژه‌ی اخلاقی کنش اخلاقی خود باشد؟ فوکو نوشته: «تاریخ اخلاق تاریخ معضل‌سازی اخلاق همچون پراتیک خویشتن است».[۵۷]

فوکو در همان نوشته‌ی کوتاه دانشنامه‌ای فلسفی، کار خود را توضیح داد، تأکید کرد که مسأله‌ی جنسیت و لذت‌های جنسی، یگانه مثال از سوژه شدن نیستند، اما مواردی ممتاز و استثنایی و روشنگرند. در حدّ جنسیت بود که «در سراسر تاریخ مسیحیت، و شاید حتی پیش از آن، تمامی افراد فراخوانده شدند تا خود را همچون سوژه‌های لذت، اشتیاق، شهوت، و وسوسه بازشناسند».[۵۸] در مناسبت با جنسیت بود که عملکردهای گوناگونی چون تجربه‌های عرفانی اقرار و اعتراف به کار گرفته شدند تا بازی صدق و کذب را در حق خود به کار ببرند.

---

۵۶ م. فوکو، «بازی حقیقت» در: ب. احمدی، *کتاب تردید*، تهران، ۱۳۷۴، صص ۱۹۵-۱۹۴.

57 M. Foucault, *L´ usage des plaisirs,* Paris, 1988, p. 19.

۵۸ فوکو، «بازی حقیقت»، در: پیشین، صص ۱۹۷-۱۹۶

زمانی که با توجه به این عملکردها شکل‌های گوناگونی که سوژه تبدیل به ابژه می‌شود، بررسی شوند مسأله‌ی پیچیده‌ی قدرت نیز پیش روی ما قرار می‌گیرد. باید شگردهایی را بشناسیم که «در زمینه‌های نهادی گوناگون به کار می‌روند تا بر رفتار افراد خواه فردی و خواه اجتماعی نظارت کنند، و آن رفتارها را شکل دهند و اصلاح کنند، برای عدم فعالیت آن‌ها حدّ بسازند، یا آن‌ها را در استراتژی‌های گسترده‌ای که در شکل و گستره‌ی اجرا بسیار متنوع هستند، محاط کنند. این استراتژی‌ها در حدّ فراشدها و فنونی که به کار می‌گیرند متنوع هستند: این مناسبات خصلت نمای روشی هستند که افراد انسان بر یکدیگر «حکومت می‌کنند»، و تحلیل آن‌ها نشان می‌دهد که چگونه از راه کاربرد برخی الگوهای «حاکمیت» بر دیوانگان، بیماران، جنایتکاران و افرادی از این گونه، سوژه‌ی دیوانه، بیمار یا بزهکار تبدیل به ابژه می‌شود. چنین تحلیلی به این معنا نیست که سوءاستفاده از این یا آن شکل قدرت، سازنده‌ی دیوانه، بیمار یا جنایتکار است، و پیش‌تر این موارد وجود نداشت. بل نشان می‌دهد که شکل‌های متنوع و خاص «حاکم شدن» بر افراد، عناصری تعیین‌کننده است در شیوه‌های گوناگون ابژکتیو شدن سوژه».[۵۹]

۵

اصطلاح Gouvernementalité در نگاه نخست بسیار شگفت‌انگیز و نامأنوس می‌نماید. در حالی که قید Gouvernemental از سال ۱۸۰۱ در زبان فرانسه به کار رفته،[۶۰] (و برابر فارسی آن یعنی حکومتی نیز کاربرد وسیع دارد) واژه‌ی Gouvernementalité که فوکو به کار برده چندان نامأنوس است که هنوز هم در فرهنگ‌های واژگان فرانسوی نیامده است. به همین دلیل از نگرانی من در مورد ساختن معادل فارسی آن یعنی «حکومتیّت» کاسته می‌شود.

فوکو در سخنرانی‌اش در پاییز ۱۹۸۲ در سمیناری در دانشگاه ورمونت، با عنوان «تکنولوژی خویشتن» گفت که حکومتیّت به معنای «تماس میان تکنولوژی‌های سلطه بر دیگران و سلطه بر خویشتن است».[۶۱] حکومتیّت رابطه‌ی میان دو دسته از فنون و شگردهاست:

---

۵۹ پیشین، صص ۲۰۰-۱۹۹ (با تغییر مختصری در ترجمه).

60 *Le Petit Robert*, Paris, 1996, p. 1034.

61 Foucault, "Technologies of the Self" in: *Dits et écrits*, vol. 4, p. 785.

نخست، آن‌ها که به حکومت همچون قدرت اداره کننده و به نظم آورنده‌ی دیگران مرتبط می‌شوند، و دوم آن‌ها که به امر «سوژه شدن» مربوط می‌شوند. در مورد دوم، وجود جزء حکومت در اصطلاح حکومتیّت نشان می‌دهد که فرد بر خود حاکم می‌شود، یعنی خود را اداره می‌کند. حکومتیّت «اداره‌ی اداره کردن»، راهبریِ راهبری است. این نکته را فوکو در «سوژه و قدرت» پیوست کتاب درایفوس و رابینو توضیح داده است. حکومت صرفاً شکل‌های گوناگون انقیاد و تبعیت سیاسی یا اقتصادی نیست، بل شامل فعالیت‌های بیش و کم حساب شده‌ای نیز می‌شود که «امکان‌های کنش‌های دیگران» را اداره می‌کند. حکومت، یعنی اداره‌ی اموری که در آن‌ها افرادی افراد دیگر را اداره می‌کنند.[۶۲] فوکو به دقت نشان داد که در سرآغاز مدرنیته، تحلیل ریزنمای کارکرد قدرت با تحلیل درشت‌نمای خردباوری حکومت همراه شد، و این دو پیوسته به یکدیگر باقی ماندند.[۶۳]

«حکومتیّت» عنوان درسی است که فوکو در کلژدوفرانس در آغاز سال ۱۹۷۸ ارائه کرد.[۶۴] او در پایان این درس گفت که از اصطلاح حکومتیّت سه موضوع را در نظر دارد: ۱) مجموعه‌ی نهادها، فراشدها، تحلیل‌ها، تعمق‌ها، محاسبه‌ها، و راهکارهایی که به شکل پیچیده و خاص قدرت به مثابه‌ی حکومت امکان ظهور می‌دهند که آماج اصلی آن «همگان» است، شکل اصلی دانایی در آن اقتصاد سیاسی است و ابزار فنی مهم آن برقراری امنیت است. ۲) گرایشی یا تداوم نیرویی که درسنت غربی به این شکل از قدرت که حکومت خوانده می‌شود، منجر شده است، و همراه با خود حاکمیت، و برقراری نظم را می‌آورد، و به دستگاه‌های گوناگون دولتی، و نیز به پدید آمدن رشته‌ای از دانش‌های گوناگون امکان ظهور می‌دهد. ۳) فراشدی یا به بیان بهتر دستاورد فراشدی که در آن دولت برقرار کننده‌ی عدالت سده‌های میانه، به تدریج در سده‌های پانزدهم و شانزدهم تبدیل به دولت اداری شد و جنبه‌ی حکومتی یافت، و به این معنا حکومتیّت را تجربه کرد.[۶۵] اداری شدن حکومت، هم دست‌اندازی دولت را به قلمروهای وسیعی از زندگی اجتماعی ممکن کرد و هم به گونه‌ای متناقض نما، آن را به

---

62 Dreyfus and Rabinow, *op. cit*, pp. 220-221.

63 J. Simons, *Foucault and the Political*, London, 1995, pp. 36-41.

64 M. Foucault, "La gouvernementalité" in: *Dits et écrits*, vol. 3, pp. 635-657.

65 *ibid*, p. 655.

مجری رشته‌ای از وظیفه‌ها یا کارکرها تقلیل داد، به عنوان مثال به عامل رشد دادن نیروهای تولید، باز تولیدکننده‌ی مناسبات تولید، و نقش هدایت‌کننده در موارد فراوان دیگر. از این رو نمی‌توان گفت که دولت هویت واحدی یافت: «دولت، واقعیتی متشکل از عناصر بی‌شمار، تجریدی و اسطوره‌ای» شد. به همین شکل می‌بینیم: «آنچه در مدرنیته‌ی ما، یعنی در امروزگی و فعلیت ما، اهمیت یافت دولتی شدن جامعه نبود، بل حکومتیّت دولت بود».[۶۶] هنوز هم ما در روزگار حکومتیّت زندگی می‌کنیم، و امروز دولت جز از طریق شناخت راهکارهای حکومتیّت بازشناختی نیست.

در همان سال ۱۹۷۸، فوکو در درس «امنیت، قلمرو و جمعیت» کوشید تا مسیر تاریخی پیدایش حکومتیّت را بیابد.[۶۷] او نشان داد که چگونه بخش‌های مدام بزرگتری از جمعیت به عوامل حکومت تبدیل شدند. این سان مفهوم قدیمی رنسانس یعنی «هنر حکومت کردن» تبدیل به پذیرش خردباوری، یعنی پذیرش راهبرد نظم استوار به بهره‌وری بیشتر و کاربرد اصول عقلانی شد. «خرد دولتی» که ماکیاوللی مطرح می‌کرد، تبدیل به «خردورزی به مثابه‌ی یک ایدئولوژی» شد. یک سال بعد در درس «زایش زیست-سیاست» فوکو باز به این مسأله توجه کرد. او نشان داد که لیبرالیسم بیان تاریخی این حکومتیّت بود. تکنولوژی حکومت مدام باید بر خط فاصل جامعه‌ی مدنی و حکومت (دولت) تأکید می‌گذاشت.[۶۸] حکومتیّت صرفاً مفهومی سیاسی یا درآمدی نظری بر دانش سیاسی نیست، بیشتر روشنگر موقعیت دولت نسبت به مردمان، یعنی شهروندان است. در عین حال به نوعی روشنگر نسبت میان خود شهروندان، نسبت افراد با چیزها، و سرانجام رابطه‌ی فرد با خود اوست. نکته‌ی آخر مسأله‌ی اصلی واپسین پژوهش‌های فوکو شد، و او از آن با عنوان «اخلاق خویشتن» یاد کرد. در مجلدات دوم و سوم *تاریخ جنسیت*، فوکو هدف خود را بنیان نهادن «هستی‌شناسی خویشتن انتقادی» خواند و کوشید تا نشان دهد که کدام سازوکار فرد را در فراشد «حکومت فردسازی» یا حکومتیّت قرار می‌دهد، کدام نیرو از آن حکومتیّت است و کدام مقاومت در برابر آن شکل می‌گیرد. برداشت از خویشتن، همپای برداشت از حکومتیّت شکل گرفت. این دو مفهوم نمایانگر پیشرفت

---

66 *ibid*, p. 656.

67 M. Foucault, "Sécurité, territoire et population", in: *Dits et écrits*, vol. 3, pp. 719-723.

68 M. Foucault, "Naissance de la biopolitique" in: *Dits et écrits*, vol. 3, pp. 818-825.

نگرش نقادانه در آثار فوکو نیز هستند. فوکو به این نتیجه رسیده بود که تأکیدهای پیشین او در مورد تأثیر قدرت در تن (شکنجه، مجازات) تا حدودی ناکامل و یک سویه بودند. در واقع، تحلیل تکنولوژی سلطه باید جای خود را به تحلیل تکنولوژی خویشتن می‌داد.[۶۹] پیش‌تر فوکو می‌خواست بداند که از کدام طریق و چگونه سوژه تبدیل به ابژه‌ی دانش می‌شود: ابژه‌شدن. این در عین حال، به معنای آن است که بدانیم چگونه افراد به شناخت از خویشتن همچون سوژه نائل می‌آیند: سوژه شدن.

مفهوم تکنولوژی یا فنون و شگردهایی که خویشتن در این دو موقعیت سوژه شدن و ابژه شدن به کار می‌گیرد، در تاریخ متافیزیک پیشینه دارد. شاید به همین دلیل فوکو ضروری دید که راه خود را به یونان و روم کهن بگشاید. او نشان داد که اخلاق یونانیان باستان و اخلاق نخستین مسیحیان در مورد جنسیت تا حدودی همانند بود. هر دو فرهنگ زنای با محارم را منع می‌کردند، تابعیت زنان و کودکان از مردان را مفروض می‌دانستند، رویکردها، هراس‌ها و دغدغه‌هایی یکسان در مورد جنسیت داشتند. هر دو جنسیت مهار ناشده را سخت خطرناک می‌شناختند، ازدواج و تشکیل خانواده را وظیفه می‌دانستند. هر چند یونانیان در مورد همجنس‌طلبی مدارای بیشتری داشتند، اما به شکل‌های گوناگون آن را خوار می‌داشتند، و ممنوعیت‌هایی را آغاز کرده بودند. سرانجام هر دو فرهنگ دوری جستن از جنسیت را فضیلتی عارفانه محسوب می‌کردند.[۷۰] با این همه، در حدّ زندگی هر روزه تفاوت بزرگی در میان بود، نیاز به پرهیز یا مشقت جنسی نزد مسیحیان پذیرفته شده بود، در حالی که نزد یونانیان مطرح نبود. این نیاز برای مسیحی «فعالیت و تجربه‌ی قدرت او، و عمل آزادی او بود».

شاید بتوان همچون فوکو در پیشگفتار *کاربرد لذت* میان moralité همچون رشته‌ای از اوامر، قواعد، ارزش‌ها، حکم‌ها و منهیات با ethique همچون رفتار راستین افراد که با آن قواعد، اوامر و منهیات رابطه دارد، اما به معنای اجرای دقیق، کامل و مو به موی آن‌ها نیست، تفاوت گذاشت. این تفاوت میان دو معنا در زبان فارسی وجود ندارد، و برای تشریح آن ناگزیر به ساختن اصطلاحی تازه هستیم. شاید اخلاق و رویکرد اخلاقی برابرهای مناسبی باشند، اما در این مورد باید دقیق‌تر اندیشید. به هر رو، از نظر فوکو فهم شیوه‌ی پذیرش،

---

69 McNay, *Foucault and Feminism*, p.49. and McNay, *Foucault: A Critical Introduction*, Cambridge, 1994, pp. 135-136.

70 M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, p. 25.

سرپیچی یا مقاومت افراد در برابر احکام اخلاق، که البته منش‌نسبی دارد، می‌تواند نمایانگر کارکرد قدرت در این زمینه باشد. به این ترتیب، تکنولوژی خویشتن در حدّ کنش‌ها و عملکرد اخلاقی به معنای éthique جای می‌گیرد، و بیانگر شکل‌ها، شیوه‌ها و رویکردهای گوناگون اخلاقی می‌شود. تکنیک‌های گوناگون در شماری از متون کلاسیک «هنرهای زندگی» یافتنی است. فوکو ریشه‌ی مفاهیم فعالیت یا اقدام (در برابر activité) و انفعال (در مقابل passivité) را در همین تفاوت تکنیک‌های خویشتن، می‌یابد، و به ویژه نسبت آن‌ها با کنش جنسی را برجسته می‌کند. بیهوده نبود که مدام از زنان، بردگان و کودکان چون عوامل منفعل یاد می‌شد. دوگانگی فعالیت و انفعال همچون دوگانگی زیاده‌روی و خویشتن‌داری (افراط / تفریط) سازنده‌ی چارچوب اخلاقی‌ای بود که مفاهیمی چون خویشتن اخلاقی در آن ساخته می‌شد. علم آداب (فضائل اخلاقی‌ای چون میانه‌روی و یافتن حدّوسط فعالیت و انفعال) از اینجا پدید می‌آمد.

در یونان و روم باستان، آزادی اخلاقی فردی (باز به معنای éthique) تا حدودی به رسمیت شناخته می‌شد. در میان مسیحیان بود که این آزادی با قاطعیت و به شکل چاره‌ناپذیری با ممنوعیت‌ها و مناهی روبرو شد.از این جا اخلاقیات مسیحی (به معنای moralité) شکل گرفت. این گونه، سوژه شدن و رمزگان یا قواعد رفتاری از دوره‌ای (یونان باستان، روم در آغاز و نخستین مرحله امپراتوری) تا دوره‌ی دیگر (روم مسیحی، بیزانس) تفاوت ماهوی یافت. هر چند هر دو، در نهایت رمزگان اخلاقیات را معتبر می‌دانستند، اما اوّلی تکنولوژی خویشتن را به شکلی و تا حدّی معتبر می‌دانست و دومی آن را سرکوب می‌کرد. البته همواره در عمل، میان رویکرد یا رفتار اخلاقی فردی با ملاک‌های معتبر و لازم‌الاجرای اخلاقی تفاوت پدید می‌آمد. اما در یونان و روم باستان قانون و تأویل‌های آیینی روادارتر بودند، و مجازات‌های سنگین جز در موارد نادر اعمال‌نمی‌شد.در یونان خواست‌این که یک سوژه‌ی اخلاقی باشیم و جستجوی اخلاقی وجودی، در حکم کوششی بود برای تثبیت آزادی شخص که به زندگی خود شکل خاصی ببخشد. فرد دارای آزادی نسبی‌ای بود که بتواند به تأویل احکام اخلاقی بپردازد، و از او به‌گونه‌ای خشن و به طور جدی خواسته نمی‌شد که یکسر تابع و فرمانبردار ملاک‌های اخلاقی باشد.

این نکته صرفاً اشاره‌ای تاریخی نیست، بل زمینه‌ی بحث فوکو در مورد تکنولوژی

خویشتن را می‌سازد. البته او در پی این نبود که اخلاق شخصی باستانی را در جامعه‌ی مدرن پیشنهاد کند. «راه‌حل مسائل امروزی همان راه حلی نیست که برای مسأله‌ای دیگر، در دورانی دیگر، توسط مردمانی دیگر ارائه شده است»[۷۰] در این مورد روش بحث فوکو، خود به خود به منطق بحث پسامدرن‌ها نزدیک می‌شود. همان‌طور که آنان راوی یکه‌ی خردباور را رد می‌کنند، و می‌کوشند تا روایت‌های دیگر را بشنوند، فوکو نیز اعلام می‌کند که جامعه‌ی امروز به چنان حدّی از شک‌آوری رسیده است که دیگر امکان ندارد نظام‌های یکسان اعتقادی و اخلاقی جهانشمول شوند. او به تأکید می‌گوید که هیچ شکل زندگی اخلاقی دیگر نمی‌تواند به هیچ طریقی به مسائل همگان پاسخ دهد. اکنون ناگزیریم که به شکل‌های «محلی»، «کوچک»، «جزیی» روی آوریم. اینجاست که می‌توان از تکنولوژی خویشتن یونانی چیزی آموخت، بی‌آن‌که محتوای باورهای اخلاقی یونانیان (هر یونانی) مطرح باشد. فوکو شیفته‌ی یونان باستان نبود. او می‌دید که در یونان و روم به دلایل بسیار مفهوم یک اخلاق تک و ضرورت گردن نهادن به رمزگان قوانین خاص وجود نداشت. این راهنمایی بود تا به جای این غیاب اخلاق جستجوی یک «زیبایی‌شناسی وجود» را قرار دهد.[۷۱]

فوکو نخستین متفکری نیست که نسبت میان اخلاق یا آفرینش شیوه‌ی در خور زیستن را با زیبایی‌شناسی یا آفرینش هنری پیش کشیده باشد. فرانتس برنتانو در قطعه‌ی دوازدهم ***سرچشمه‌ی دانش ما از درست و غلط*** نشان داده که رابطه‌ی اخلاق و زیبایی برای یونانیان باستان مطرح بوده است: «یونانیان باور داشتند که امر شریف یا فضیلت را زیبایی راهنمایی می‌کند، و انسان کامل و شریف را زیبا می‌خواندند».[۷۲] به نظر برنتانو یونانیان نمی‌خواستند ملاکی زیبایی‌شناسانه برای تشخیص این نکته که امر اخلاقی چیست پدیدآورند، اما نسبت اخلاق و زیبایی را مطرح می‌کردند. سده‌ها بعد، دیوید هیوم با پیش کشیدن «حس اخلاقی زیبایی» از راهی مشابه به ما امکان داد تا بتوانیم تصمیم بگیریم که چه چیزی اخلاقی است. برنتانو یادآور می‌شود که «به تازگی در آلمان [کتاب برنتانو در سال ۱۸۸۹ بر اساس یک

M. Foucault, "On the Genealogy of Ethics" in: *Dits et écrits*, vol. 4, pp. 611-612.

71 M. Foucault, "Une esthétique de l´existence", in: *Dits et écrits*, pp. 730-735.

72 F. Brentano, *The Origin of our Knowledge of Right and Wrong*, trans. R. M. Chishlom, London, 1969. p. 10.

سخنرانی او نوشته شده] هربارت استدلال کرده است که اخلاق‌بخشی از زیبایی‌شناسی است.» اشاره‌ی برنتانو به نکته‌ای است که هربارت در بخش ۸۱ مجلد نخست **درسنامه‌ی مقدماتی فلسفه** که به سال ۱۸۵۰ منتشر شده بوُد، در این مورد بیان کرده بود.

فوکو به این سنت آلمانی توجهی نداشت، اما از یونانیان آموخته بود که استقلال فرد تا حدّ زیادی درگرو آزادی او در گزینش راه و شیوه‌ی زندگی اوست، و این گزینش ناچار معنایی هنری و آفریننده دارد. در مدرنیته، گرایش قدرتمندی به سوی تدوین یک اخلاق، و یک نظام هنجاری استوار بر پذیرش یک شکل کاربرد خرد وجود داشت. قرار بود ساختار اجتماعی که جاودانی، عینی و قطعی دانسته می‌شد، و حقوق افراد که طبیعی خوانده می‌شد، منجر به برداشت‌های قاطع از نقش افراد در زندگی اجتماعی شوند، نقشی که موقعیت حقوقی و قانونی آنان را نیز روشن کند. قانون یکسان، اخلاقیات یکسان را محکم می‌کرد. البته، راه برای گریز از قانون، و گریز از اوامر و نواهی اخلاقیات به یاری تأویل باز بود، اما اصل و قاعده‌ای که خلل‌ناپذیر می‌نمود، محکم سر جای خود قرار داشت سرپیچی بزه‌کاران و گناهکاران فقط ضرورت اجرای قاطعانه‌ی قانون دقیق را ثابت می‌کرد. امروز، اخلاقِ استوار بر تنوع، یعنی زیبایی‌شناسی وجود، از همان سرپیچی‌ها و یاغی‌گری‌هایی شکل‌گرفته که گناه بزه‌کاران دانسته می‌شد، و در مواردی چندان پیش رفته که دیگر استحکام قانون و اخلاق را زیر سئوال می‌برد.

آن اخلاق یا moralité که در مدرنیته همخوان با خردباوری شکل گرفت، به معنای واقعی کلمه اخلاق یا éthique نبود، زیرا به راه و روش زندگی فرد، و در نتیجه به آزادی انتخاب او کاری نداشت، بل بیشتر به صورت مجموعه‌ای از احکام بایاشناسانه جلوه می‌کرد. فوکو در **واژگان و چیزها** در مورد این که اندیشه‌ی مدرن نمی‌تواند هیچ نوعی از اخلاق را همراه داشته باشد تأکید کرده و نوشته: «راستش را بگوییم، اندیشه‌ی مدرن هرگز امکان ارائه‌ی یک اخلاق را ندارد. اما، دلیلش این نیست که این اندیشه تعمق ناب است، درست برعکس، اندیشه‌ی مدرن از همان آغازش، و به خاطر پیچیدگی‌هایش، یک نوع خاص کنش است. بگذاریم کسانی که اندیشه را وادار می‌کنند تا واپس بنشیند و گزینش‌هایش را قاعده‌بندی کند، به زدن حرف‌های خود ادامه بدهند، بگذاریم کسانی که می‌خواهند رها از هر تعهد و در فقدان هر فضیلت نوعی اخلاق برپا کنند به کارشان ادامه دهند. برای اندیشه‌ی مدرن هیچ گونه اخلاقی امکان‌پذیر

نیست، زیرا اندیشه از سده‌ی نوزدهم از خود، از هستی ویژه‌ی خود «بیرون شده است»، و دیگر نظریه نیست. همین که می‌اندیشد، تخطی می‌کند یا خود را انطباق می‌دهد، جذب می‌کند یا طرد می‌کند، می‌گسلد، جدا می‌شود، متحد می‌شود یا باز متحد می‌شود، نمی‌تواند جز آزاد کردن و به بند کشیدن کاری کند. اندیشه در حدود وجودش، در همان شکل بسیار ابتدایی‌اش، حتی پیش از توصیه و تجویز یک آینده، و گفتن این که چه باید کرد، حتی پیش از طلبیدن یا صرفاً به صدا درآوردن زنگ خطر، در خود یک کنش است، کنشی پرمخاطره». [۷۴]

«اخلاق» دنیوی مدرن، البته استوار بر دین نبود، اما متکی بر چیزی بود که تا همان حدّ جهت‌گیری‌اش به سوی یگانگی امور و مسائل اخلاقی بود. آن چیز دانش علمی از خویشتن (و در واقع از آنچه خویشتن باید باشد) و از خواست، میل، غریزه، اشتیاق، ناخودآگاهی است. قدرت مدرن بر اساس یکسان سازی پیش‌رفته، و در این راه علم و حتی روانکاوی به آن کمک کرده‌اند. درست همین طبیعی‌سازی و یکسان سازی در یونان باستان وجود نداشت. [۷۵] البته هنجارهای اخلاقی وجود داشتند، اما افراد (یعنی مردان آزاد آتنی) قادر بودند که آنچه را که فوکو «تمرین آزادی شخصی» می‌نامد، دنبال کنند. هر فرد می‌توانست، البته نه به طور کامل و رها از هر نگرانی‌ای، رابطه‌ای با خویشتن ایجاد کند که بر اساس تیمارداری خویشتن، و تصور شخصی از خوشبختی یا به لفظ یونانی مشهوری که ارسطو در ***اخلاق نیکوماخوس*** به کار برده از eudaimonia استوار باشد. هر کس می‌توانست راهی را بجوید که بتواند بیشترین بهره را از زندگی ببرد، و حداکثر لذت، قدرتمندی و زیبایی را برای خود بیافریند. لفظ زیبایی‌شناسی که فوکو در این مورد به کار برده به همین جنبه‌ی آفریننده‌ی تکنولوژی خویشتن بازمی‌گردد، و نشان می‌دهد که در قلمرو اخلاقی گونه‌ای poesis و آفرینش هنری یاری‌دهنده‌ی به شخص خواهد بود.

برداشت یونانی از خویشتن نه همچون الگوی نهایی، بل به سان یکی از راهنماها می‌تواند در شرایط مدرن که اساس کار یکسان‌سازی و همنوایی است، به کار آید. از نظر فوکو فرد امروزی باید علیه نیروی ویرانگری که می‌کوشد تا او را در همه‌ی جنبه‌های زندگی، اندیشه و خلاقیت‌اش با دیگران همسان و یکسان کند، مبارزه کند. این راز نزدیکی برداشت فوکو به

---

74 M. Foucault, *Les mots et les choses,* Paris, 1974. p. 339.

۷۵ در موردشیوه‌ی برخورد فوکو با تمدن یونانی بنگرید به: J .Simons, *op. cit,* pp. 71-76

نظریات پیشروان نظریه‌ی انتقادی، یعنی اندیشگران مکتب فرانکفورت و مهمتر از همه تئودور آدورنوست. وقتی فوکو با حسرت از این که بسیار دیر با نوشته‌های آنان آشنا شده یاد کرد، اشاره به همین نزدیکی فکری داشت. آدورنو و هورکهایمر نیز در *دیالکتیک روشنگری* جنبه‌ی ویرانگر خردباوری روشنگری را در حالت تهاجمی آن نسبت به شیوه‌ی زندگی و اندیشه و کار فرد مدرن می‌دانستند، و نشان می‌دادند که این هجوم آزادی یکتایی و استقلال فرد را نشانه رفته است، و در کار آن است تا همه چیز را یکسان کند.

یک جنبه‌ی مبارزه‌ی انسان مدرن در حکومتیّت جلوه می‌کند که در واقع امری است اخلاقی زیرا به آزادی فرد در گزینش شیوه‌ای از زیستن که به گمان خود او درست می‌آید، بازمی‌گردد. فوکو در «سوژه و قدرت» نوشته است که «مسأله‌ی سیاسی، اخلاقی، اجتماعی و فلسفی دوران ما این نیست که بکوشیم تا فرد را از چنگ دولت و نهادهای دولت آزاد کنیم، بل این است که خود را هم از دولت و هم از آن نوع فردسازی‌ای رها کنیم که به دولت گره خورده است. ما باید شکل‌های تازه‌ای از سوبژکتیویته را از طریق انکار این نوع فردیت که چند سده است به ما تحمیل شده، ایجاد کنیم».[۷۶] یافتن روش زندگی، درست همچون یافتن روش بیان یا سبک در کار هنری است، یعنی تا همان اندازه اهمیت کلیدی دارد. سبک زندگی در عین حال که مسأله‌ی مرکزی اخلاق است، مسأله‌ای هنری نیز هست. فوکو نوشته: «آنچه به راستی مرا تکان می‌دهد این واقعیت است که در جامعه‌ی ما، هنر تبدیل به امری شده است که صرفاً با ابژه‌ها رابطه دارد و نه با افراد یا زندگی. این نکته به این معناست که هنر امری تخصصی شده است، و دیگر کار متخصصان است. اما مگر نمی‌شود زندگی هر کس تبدیل به اثری هنری بشود؟»[۷۷]

«زیبایی‌شناسی وجود» نشان می‌دهد که فوکو به مسائل زندگی هر روزه به عنوان خاستگاه اندیشگری فلسفی توجه کرده است. او نشان داده که در حدّ ریزنگارانه‌ی زندگی هر روزه است که دگرگونی می‌تواند روی دهد. اینجاست درک می‌کنیم که «طبیعی سازی» و «یکسان سازی» مدرنیته خطرناک است. و باز اینجاست که روشن می‌شود فردیت نه آن است که مدرنیته پیش می‌کشد، بل آزادی گزینش سبک زندگی است، و از این رو در گوهر خود

---

76 Foucault, "The Subject and Power" in: *Dits et écrits*, vol, 4, p. 232.

77 Foucault, "On the Genealogy of Ethics" in: *Dits et écrits*, vol. 4, pp. 617.

خواهان چندگانگی و تنوع است. هدف فوکو از پیش کشیدن «اخلاق خویشتن» کشف این نکته است که چگونه افرادی حاضر می‌شوند هویت تحمیلی یکه‌ی مدرنیته را بپذیرند، و افرادی دیگر زیر بار این امر تحمیلی نمی‌روند، و این گروه دوم به چه شکل‌هایی مقاومت می‌کنند، و «گونه‌ای دیگر بودن» را می‌آزمایند. این که کسی اخلاق مسلط و رسمی را رد کند، و اخلاق شخصی خود را بر اساس نگرشی انتقادی به حکم‌ها و قاعده‌ها استوار کند، بهتر از هر چیز نشان می‌دهد که نسبت اخلاق با رویکرد اخلاقی ساده و بازتابی نیست. در زندگی هر کس لحظه‌هایی وجود دارد که نمی‌پذیرد با هنجارهای اخلاقی همگان راه بیاید، و از اینجا دستِ‌کم برای مدتی کوتاه و بنا به دلایلی متنوع (وگاه حتی نامعلوم) شکل مسلط هویت را که طبیعی، و از هرگونه بازخواستی فراتر نهاده می‌شود، رد می‌کند. از اینجا فضا برای تجربه‌های تازه گشوده می‌شود.

سامان مدرن حقیقت، سامان انسان‌گرایانه‌ای است که رابطه‌ی میان حقیقت و قدرت را تعیین می‌کند. فوکو در مقابل حقوق طبیعی‌ای که در این سامان به انسان نسبت داده شده، می‌گوید که خویشتن موجودی طبیعی و اصیل نیست که آزادی او در تحقق طرح‌هایی فرجام‌شناسانه تحقق یابد. انسان ابداعی جدید است که از مناسبات قدرت در سامان حقیقت مدرن پدید آمده است، مناسباتی که به تن‌ها، جنبش‌ها، خواست‌ها و نیروها اعمال می‌شود. باید در برابر قدرتی که علیه زندگی فردی بر فرد اعمال می‌شود مقاومتی را سازمان داد تا «حق زندگی» به دست آید، یعنی حق گزینش رابطه‌ی دلخواه فرد با خویشتن‌اش، تن‌اش، سلامتی‌اش، شادی‌هایش، ارضاء غرایزش و غیره. این نمایانگر مفهوم مهمی در اندیشه‌ی فوکوست: سرپیچی یا transgression . مفهومی که نخستین‌بار فوکو در مقاله‌ای در ستایش ژرژ باتای از آن یادکرد.[۷۸] می‌شود از قاعده‌های سامان قدرت موجود سرپیچی کرد. باید با آن «تداوم» و «یک‌پارچگی» مدرن که سوژه را ساخته، مبارزه کرد. سرپیچی نخست خود را در تجربه‌های هنری نشان می‌دهد. به شکل همان تجربه‌ها، کنش فلسفی نیز می‌تواند محدودیت‌های رمزگان قراردادی‌ای را که به نظر طبیعی، هنجاری و برقرار می‌آیند، نفی کند. کشف این که رمزگان طبیعی نیستند در عین حال کشف فقدان جاودانگی آن‌هاست. در

78 M. Foucault, "Préface à transgression" in: *Dits et écrits,* vol. 1, pp. 233- 250.

این مـورد ژرژ باتای و موریس بلانشو به فوکو نکته‌های بسیار مهمـی را آمـوخته بودند.

البته که سرپیچی به معنای انکار تمام و کمال نیست، و نمی‌تواند تمامی مرزهای موجود را پشت سر بگذارد. اما می‌توان در هر محدوده‌ای چیزی تازه را تحمیل کرد تا سرانجام آنچه پیش‌تر قاطعانه رد می‌شد، به تدریج پذیرفته شود. مسأله، نخست بر سر روشن کردن مرزهای این محدوده‌هاست و نه تسلیم خیال یا آرزوی محو آن‌ها شدن. سرپیچی همچون شهابی است که پیش از هر چیز درخشش خود را مدیون شب است. سرپیچی پیروزی بر مرز نیست، اما در این «تأیید غیراثباتی آن‌ها» (ناسازه‌ای یادآور ناسازه‌های روش بیان آدورنو) نشان می‌دهد که یکتایی هر کس کدام است، و هستی هر کس استوار به محدودیت‌هاست، اما محدودیت‌هایی که کم یا زیاد می‌شوند. انکار محدودیت انکار هستی است. اما تسلیم محدودیت شدن افزایش نیروی فزاینده‌ی سهمگین هستی‌است.[۷۹] خواست سرپیچی، کنش گذر از مرزها و محدوده‌ها، درست همچون مثال هنر مدرن، به معنای تدقیق آن مرزها و در عین حال تأیید جابه‌جایی آن‌هاست. هنر مدرن که به خود-اندیشنده است، می‌تواند فضای تهی را بیابد و چنان که ژیل دلوز نیز یادآور شده هیچ حجمی را برای آن اختراع نمی‌کند و از هیچ سرچشمه‌ی خیالی‌ای خبر نمی‌آورد. هنر مدرن در پی شناخت سرشت انسان و چیزها نیست، و نشان می‌دهد که چنین جستجویی فقط زمانی ارزش دارد که «شکست بخورد» و روشن کند که روایت به جای هویت قرار دارد. مسأله‌ی هنر مدرن کشف محدودیت‌های انسان و چیزهاست. زیبایی‌شناسی وجودی، سویه‌ی «به خود شکل‌بخشی» اخـلاقی است. این زیبایی‌شناسی معلوم می‌کند که رمـزگان و قاعده‌های جهانشمولی وجود ندارند که همگان موظف و ناگزیر از اطاعت از آن‌ها باشند، و آن سرمشق‌هایی که با فرض چنین رمزگان و قاعده‌هایی کار می‌کنند، فقط یک شکل ممکن را به جای کلیت قرار می‌دهند.

بحث فوکو از سوژه شدن و تکنولوژی خویشتن و به ویژه اخلاق زیبایی شناسانه‌ای که پیش کشید، پس از او دنبال شد.[۸۰] ویلیام کانلی در کتاب ***هویت/ تفاوت: گفتگوهای***

---

79 *ibid*, p. 234.

۸۰ در این مورد مجموعه‌ی مقاله‌ای منتشر شده که نمایانگر پیشرفت‌هایی است که در مورد خاص اخلاق و هویت پس از فوکو و به دلیل اندیشه‌ی فلسفی او پدید آمده‌اند:

M. Gane and T. Johnson eds, *Foucault's New Game*, London, 1993.

دمکراتیک از ناسازه‌ای سیاسی نشان داد که هویت همواره رشته‌ای از محدودیت‌ها و پیچیدگی‌هاست که به افراد توانایی می‌دهد تا برگزینند، بیاندیشند و عمل کنند.[۸۱] هویت مدرن ناگزیر معنای همراهی با دیگران در مفاهیمی مشترک و در همانندی‌ها را یافته است، در حالی که فقط آنجا معنا دارد که خبر از مفهومی شخصی و یکه بدهد. این ناسازه‌ی هویت مدرن است. هویت هم با هستی‌شناسی و مفهومی مشترک از زندگی و جهان، و هم با رویکردی فردی و شخصی به جهان مرتبط است. هویت ترکیبی از همبستگی و انفراد است. کانلی در کتاب خود می‌کوشد تا با طراحی مجدد تفاوت‌هایی که فوکو از آن‌ها یاد کرده بود، یعنی تفاوت طبیعی و غیرطبیعی، خردمندی و بی‌خردی، سلامت و بیماری، جایگاه و پایگان ارزشی آن‌ها را برجسته کند، و باز به تمایز اصلی نیک و بد برگردد. سوژه‌سازی از راه آنچه فوکو «فراشد تفاوت‌گذاری» خوانده که بنیان‌گذار تفاوت هویت‌هاست، روی می‌دهد.

---

81 W. Connolly, *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Cornell University Press, 1991, pp. 9, 64, 94.

انسان‌گرایی

۱

مارتین هیدگر در نخستین صفحات کتاب *مفاهیم بنیادین متافیزیک: جهان، متناهی، تنهایی* که مجموعه‌ای است از درس‌هایش در دانشگاه فرایبورگ در طول سال‌های ۱۹۳۰-۱۹۲۹، و پس از مرگش به سال ۱۹۸۳ منتشر شده، نوشته که پرسش «متافیزیک چیست؟» راه را بر سئوال دیگری یعنی «انسان چیست؟» می‌گشاید. فلسفه مسأله‌ای انسانی، یعنی امری مرتبط به انسان است، اما راست این است که نمی‌دانیم انسان چیست. هیدگر دو سال پس از انتشار *هستی و زمان* پرسید: «انسان چیست؟ سربلندی آفرینش است یاگمراهی، سوء تفاهمی بزرگ، فاسدی؟ وقتی ما در مورد چیزی که انسان است بسیار کم می‌دانیم، چگونه گوهر ما می‌تواند در نظرمان بیگانه نباشد؟»[۱] چند صفحه‌ی بعد باز می‌پرسد: «انسان چیست؟ عابری؟ راستایی؟ توفانی که سیاره‌ی ما را پرخروش می‌کند؟ بازگشتی به خدایان یا نفرتی از آنان؟ ما نمی‌دانیم، اما می‌بینیم که در این سرشتِ معمایی، فلسفه روی می‌نماید».[۲] یک دهه‌ی بعد هیدگر به جای پاسخ دادن به پرسش کلی خود، بیشتر تمایل می‌یابد که انسان را چنان که از چشم‌انداز دوران دیده می‌شود، به بحث بگذارد. او در بخش «نیهیلیسم اروپایی» در سرآغاز مجلد چهارم کتاب نیچه می‌نویسد: «دورانی که ما آن را مدرن می‌خوانیم با این حقیقت تعریف می‌شود که انسان مرکز و ملاک تمامی هستندگان است».[۳]

لفظ لاتینی homo نزد رومیان و مردمان سده‌های میانه به هر دو معنای مرد و انسان بود،

---

1 M. Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique, Monde- finitude-solitude,* trans. D. Panis, Paris, 1992, p. 20.

2 *ibid*, p. 24.

3 M. Heidegger, *Nietzsche,* trans. D. Farrell Krell, New York, 1991. vol. 4, p. 28.

واژه‌ی فرانسوی homme، لفظ انگلیسی man و واژه‌ی آلمانی Mensch نیز به این دو معنا به کار می‌روند. در فارسی لفظ «انسان» که گویا از ریشه‌ی عربی «انس» به معنای خوگرفتن آمده، چنین معنای دوگانه‌ای ندارد. ژنویو لوید در کتاب مرد خردمند: ***«مردانه» و «زنانه» در فلسفه‌ی غرب*** نشان داده که تعریف انسان دانا در اندیشه‌ی غربی همان مرد دانا و خردمند بوده است.[۴] هر چند مشخصه‌های این تعریف در دوره‌های متفاوت تغییر کرده، اما «مردانه» بودن آن عوض نشده و همواره باقی مانده است. انسان خردمند و دانا همواره باید فاقد صفات و خصائل «زنانه» می‌بود. «زنانگی» در دوره‌های مختلف، مشخصه‌های متفاوت می‌یافت، اما همواره مطرود بود. زنانگی باید پشت‌سر گذاشته، و تحقیر می‌شد.[۵] فیلسوفان وقتی که از دوگانگی یا رویارویی عقل و احساس حرف می‌زدند عقل را «مردانه» معرفی می‌کردند و احساس را «زنانه». در این موارد باید عنان کار به دست عقل می‌افتاد و عاطفه و هیجان و احساس کنار گذاشته می‌شد. در نظریه‌ی اخلاقی کانت به صراحت از ضرورت فرمانروایی عقل یاد شده است، و یا در آیین اخلاقی فایده‌باوری نیز ضرورت توجه به روش‌های عقلانی همیشه مورد تأکید بوده است. فایده باوران تصریح می‌کردند که اشتیاق انسان‌ها جهت دستیابی به رفاه و بهره‌مند شدن از نعمت‌ها و مواهب باید در پرتو روش‌هایی عقلایی شناخته شود، و در عمل به نتیجه برسد. ارزیابی عقلانی برای دستیابی به بیشترین حدّ رفاه امری ضروری است. فایده باوران در پی یافتن اصولی کلی و تجریدی بودند تا در موارد مشخص دستیابی به بیشترین رفاه را تضمین کنند. البته عاطفه، حس و هیجان سرچشمه‌ی خواست‌های ما محسوب می‌شوند، اما ما جهت دسترسی به اهداف خود باید از راهی دیگر، یعنی از مسیر عقل گام برداریم. دو گرایش اصلی فلسفه‌ی اخلاق یعنی بایاشناسی و فرجام‌شناسی هر دو همان الگوی مردسالارانه را تبلیغ می‌کردند.[۶] حتی در زمینه‌ی اندیشه‌های نو و انقلابی نیز برتری مردانگی آشکار بود. از یاد نبریم که شعار بزرگترین انقلاب آزادیخواه دوران مدرن، یعنی انقلاب فرانسه، نیز «آزادی، برابری و برادری» بود، و خواهری در آن جای نداشت. تمایزهایی که از آن‌ها یاد کردم، در سخن فلسفی «طبیعی» شمرده می‌شد، و نیجه یکی از

---

4 G. Lloyd, *The Man of Reason*: *"Male" and "Female" in Western Philosophy,* Minneapolis, 1984.

5 *ibid,* p. 104.

6 V. Held, *Rights and Goods, Justifying Social Actions*, University of Chicago Press, 1989.

نخستین فیلسوفانی بود که به جنسیت مفاهیم فلسفی همچون اموری غیرطبیعی توجه کرد. توجه او به این نکته مستقل از این که آیا دیدگاه کلی او ضد زن بود یا نه، اهمیت داد.[۷]

در سده‌های میانه، در زبان لاتین لفظ humanus به معنای موجود زمینی و انسانی در برابر divinus به معنای موجود مقدس و آسمانی به‌کار می‌رفت. به تدریج دو رشته‌ی دانش از هم جدا شدند، یکی humanitas بود و به مسائل انسانی و زمینی می‌پرداخت (هنوز هم در زبان انگلیسی به رشته‌ای از دانش‌ها که به دستاوردهای فلسفی، هنری، ادبی و فرهنگی انسان مربوط شود می‌گویند: huamanities) ، و دیگری divinitas یا علوم‌الاهی بود که البته ارج بیشتری داشت. در سده‌ی دوم، آئولوس گلیوس نویسنده‌ی رومی به خوانندگان خویش هشدار می‌داد که در مورد علومی که به انسان مربوط می‌شوند، یعنی humanitas به اشتباه نیفتند و می‌نوشت که این علوم «آن چیزهایی نیستند که بیشتر مردم گمان می‌برند» و نباید آن‌ها را با نوع دوستی اشتباه کرد، بل باید آن‌ها را هم ارز مفهوم یونانی paideia به‌کار گرفت که یکی از معناهای آن آموزش بود.[۸] نوع دوستی میان رومیان باستان و در آغاز ادبیات لاتین نیز مطرح می‌شد، اما به عنوان ارزشی اخلاقی و انسانی در اروپای رنسانس رواج یافت. هیدگر در *نامه‌ای درباره‌ی انسان‌گرایی* یادآور شده که نزد رومیان Homo humanus به معنای انسان رومی بود و در مقابل Homo barbarus یعنی انسان غیر رومی یا بربر قرار می‌گرفت. Homo humanus یعنی کسی که با فضیلت رومی بودن، و با آموختن اهمیت این فضیلت سروکار دارد: «در روم بود که نخستین‌بار humanism [به معنای انسان‌گرایی] مطرح شد».[۹] شکل رومی انسان‌گرایی گونه‌ای برتری برای انسان نسبت به سایر جانوران و چیزها، (و البته باید افزود برای مرد اشراف‌زاده‌ی رومی نسبت به دیگر افراد) قائل بود. جلوتر خواهیم دید که هر گونه برداشت از نوع دوستی و انسان‌گرایی (humanism) که در فرهنگ غربی مطرح می‌شود، متکی است به تعریفی از انسان که الگوی آن مرد صاحب مال و مقتدر اروپایی است.

از نظر هیدگر، در روزگار ما معنای انسان‌گرایی پشت معنای نوع دوستی پنهان می‌شود، اما

---

۷ در این مورد بنگرید به مجموعه مقاله‌های زیر:

P. Patton ed, *Nietzsche, Feminism and Political Theory*, London, 1993.

8 T. Davies, *Humanism*, London, 1997, p. 126.

9 M. Heidegger, "Letter on Humanism" in: *Basic Writings*, ed, D. Farrell, Krell London, 1993, p. 224.

مفهوم واقعی آن چنین است: گوهر انسان برای حقیقت هستی نکته‌ی بنیادین است.[10] به بیان دیگر انسان‌گرایی ادعا می‌کند که فهم هستی فقط از راه فهم گوهر انسان ممکن است. این معنای متافیزیکی تلاش برای شنیدن آوای هستی را به پژوهش نسبت انسان و جهان همچون دو امر متفاوت تقلیل می‌دهد، و بر اساس باور به مفهوم «انسان نوعی» یا «نوع انسان» استوار است. ولی این منش کلی بحث از انسان سبب نمی‌شود که تمایزهای درونی این نوع برجسته نشود، و پایگانی برای تشخیص انسان برتر فراهم نیاید. این منش متافیزیکی انسان‌گرایی سبب می‌شود که در بیشتر زبان‌های اروپایی واژگانی به معنای «انسانیت» (همچون واژه‌ی آلمانی Menschlichkeit) در مورد «انسان نوعی» چنان به‌کار رود که جا برای کارکرد ایدئولوژیک انسان‌گرایی باز بماند. معنای انسان‌گرایی به قلمرو معناشناسی تعلق ندارد، بل چنان که هامپتی دامپتی به آلیس در سرزمین آینه‌ها گفته بود به مقصود و خواست کار برنده‌ی سخن تعلق دارد، یعنی به خواست قدرت، و این که «چه چیزهایی باید مسلط باشند» وابسته است.

پشت ایدئولوژی دلفریب انسان‌گرایی و نوع دوستی، این فکر نهفته است که انسان موجودی است دانا، شناسا، متمرکز و کامل که در واقع مرکز و مدار اصلی همه چیز است. اما دلیل این امتیازی که انسان برای‌خود، و نیروی عقل خود قائل شده، چیست؟ ادعای متافیزیکی مدرنیته این است که انسان قادر به شناخت وجود همه‌ی موجودات (جانوران، چیزها، جهان) و قادر به معناکردن آن‌هاست. این باور دکارتی به سوژه‌ی مدرن یعنی باور به انسان محوری و انسان مرکزی نکته‌ای ساده را از قلم می‌اندازد، این که معنای چیزها گوهری پیشینی در آن‌ها نیست، بل امری است که انسان می‌آفریند. به خاطر این که انسان می‌تواند چیزها را به شیوه‌ی دلخواه خود، و بنا به میل خود بنامد، بخواند و معنا کند، خود را مالک آن‌ها می‌داند و حق دخل و تصرف در آن‌ها را برای خود قائل می‌شود. چنین باوری در جریان تاریخ متافیزیک جای می‌گیرد و تبار آن به مفهوم رومی از انسان بازمی‌گردد. این برداشت هرگونه مخالفت با خود را محکوم می‌کند، و ضدیت با انسان‌گرایی فلسفی را ضدیت با انسان معرفی می‌کند. همین که کسی از این برداشت انتقاد کند، یا حتی بخواهد نقاط ضعف آن را برشمارد، متهم به داشتن دیدگاهی ضدانسانی می‌شود، و او را هوادار بربریت و خشونت معرفی می‌کنند، کسی

---

10 *ibid*, p. 245.

که می‌خواهد جریان پیشرفت جامعه‌ی بشری را به عقب برگرداند. در واقع، این برداشت مدافع مدرنیته، با پرخاشگری و بربریت تا زمانی که به نام انسان شکل گیرد مخالفتی ندارد. باور به خشونت در گوهر آن نهفته است. تئودور آدورنو وقتی می‌نوشت که منطق درونی انسان‌گرایی لیبرال غربی فاشیسم است، به این نکته اشاره داشت. به گفته‌ی هیدگر انسان‌شناسی فلسفی و منطق انسان‌گرایی وانمود می‌کند که هرگاه کسی به هر شکل به انسان‌گرایی نه بگوید، چیزی جز اثبات و قبول امر غیرانسانی پیش‌روی او قرار نمی‌گیرد.[11]

۲

هملت در صحنه‌ی دوم از پرده‌ی دوم نمایش شکسپیر می‌گوید: «... چه اثر هنری‌ای است انسان! در خردورزی چه اندازه شریف، در استعداد چگونه بی‌پایان، در صورت و حرکت چقدر بیانگر و ستودنی، در کنش تا چه حدّ همانند فرشتگان، در ادراک نزدیک به یکی از خدایان. زیبایی دنیاست، برترین جانداران ــ اما، به چشم من چیزی بیش از یک مشت غبار نمی‌آید».[12] آیا می‌توان گفت که ناامیدی و بدبینی هملت بیانگر تقابلی با باورهای بنیادین رنسانس در مورد انسان بود؟ ولی، آن باورهای بنیادین چه بودند؟ آیا نگاه متفکران رنسانس به انسان همان‌گونه بود که تأویل‌گران آثارشان، به ویژه تاریخ‌نگاران سده‌ی نوزدهم از آن خبر دادند؟

لفظ Umanisti که در ادبیات ایتالیایی سده‌های پانزدهم و شانزدهم به کار می‌رفت، وگاه به خطا آن را به «انسان‌گرایی» ترجمه می‌کنند معنای مشخص و محدود پژوهش در ادبیات کلاسیک و متون لاتینی و یونانی داشت و نه بیش. تصور متفکران رنسانس همچون «انسان‌گرایان»، آن هم به معنایی که این واژه‌در جریان تکامل تمدن مدرن یافته، زاده‌ی تلاش تاریخ‌نگارانی است که پس از روشنگری بسیار کوشیدند تا برای انسان‌گرایی پیشینه‌ی تاریخی و نظری جعل کنند. نخستین اومانیست‌های رنسانس مسافران بودند. ستایش‌گران بعدی آن‌ها،

---

11 *ibid*, p. 249.

12 W.Shakespeare, *The Complete Works*, eds. S. Welles and G. Taylor, Oxford Univresity Press, 1986. p. 750.

مدام این واقعیت را تکرار کرده‌اند. جان ادینگتون سیموند در سال ۱۸۹۸ در کتاب *رنسانس در ایتالیا* از آنان به عنوان «کریستف کلمب‌های» نیم‌کره‌های معنوی و ذهنی جدید، و کاشفان فرهنگ جدید» ستایش کرد. والتر پیتر در کتاب *رنسانس* خود آنان را پایه‌گذاران جنبشی دانست که «در آن اندیشه‌ی انسان، به شیوه‌های گوناگون، برای خود قلمروهای تازه‌ای از احساس و اندیشه را کشف کرد».[13] این ستایش‌ها که واژگان «کشف» و «قلمروهای تازه» در آن‌ها از قلم نمی‌افتند، بازتاب رویدادهای تاریخی‌ای هستند که کشف هر گوشه‌ی دورافتاده‌ای از جهان را به دست انسان اروپایی با خواست سلطه بر آن و با استعمار، همراه کرده‌بود. البته که ملاک دورافتادگی هر گوشه‌ی این جهان، فاصله‌اش با اروپا بود. تلاش «انسان رنسانس» جهت کشف قوانین طبیعت و مسلط شدن بر آن ــ که به نیروی مشاهده و تعمیم علمی ممکن می‌شود، و بیکن، دکارت، نیوتون و اندیشگران دیگر به تدریج آن را قاعده‌بندی کردند ــ شکل دیگری از تلاش دریانوردان، جهانگردان و کاشفان سرزمین‌های دور است. میان باور به توان‌های علمی انسان در کشف رازهای طبیعت و گنج‌یابی در مستعمرات، و تسلط بر بومیان رابطه‌ای نزدیک وجود دارد.

نخستین اندیشگران در سرآغاز دورانی که بعدها به نام رنسانس معروف شد کار خود را نه کشف موارد محتمل آینده، بل بازیابی و باززایی فرهنگ یا تمدن گذشته می‌دانستند. البته، رابطه‌ای نزدیک وجود داشت میان آن کشف‌هایی که راه آینده را می‌گشود (نتیجه‌ی مخاطراتی که آمریکو وسپوچی تحمل کرد، یا نتیجه‌ی نگرش آرمانشهری متفکری چون تامس‌مور) و آرزوی باززنده کردن سرچشمه‌های «علمی» فرهنگ غرب که تمدن‌های کلاسیک یونانی و رومی خوانده می‌شدند. *آتلانتیس‌نو* بیکن یا *آرمانشهر* مور در این مورد آثاری نمونه‌اند. هم نگاهی حسرت‌بار به برابری کامل اجتماعی ــ که فرض می‌شد روزی وجود داشته و دیگر از کف رفته ــ می‌اندازند، و هم گشایش چشم‌اندازی به آینده‌ی اروپا هستند. در واقع این نگاه به گذشته راهنمای خردورزی رنسانس بود تا آینده را ترسیم کند. در پایان *توفان* شکسپیر، بازگشت پروسپرو به میلان نشانگر بازگشت به سرچشمه‌ی تمدن بود. برخلاف برداشت گوته‌وار از افسانه‌ی فاوست، کریستوفر مارلو نمی‌خواست تصویری از

---

13 Davies, *op. cit.*, p. 72.

دانشمندی که در چنگال دستاوردها و دانسته‌های علمی خود گرفتار آمده است، ارائه کند، بل او به اعتراف خودش تلاش می‌کرد تا روح هومر و سرچشمه‌ی دانایی اروپایی را بازیابد. آرمان اومانیست‌ها در کار فکری که بازگشت به یونان و روم باستان بود پیش روی او نیز قرار داشت.

بنیاد متافیزیکی مدرنیته، یعنی اساس خواست سالاری بر جهان طبیعی و عینی، در دوران رنسانس شکل گرفت. البته می‌توان در ادبیات کلاسیک نیز اشاراتی به چنین خواستی یافت. ژان پل سارتر که در توجیه بازنویسی *زنان تروا* جنگ تروا را نخستین لشگرکشی استعماری معرفی می‌کرد، در پی توضیح چنین سرچشمه‌ای بود. پیش از او نیز آدورنو و هورکهایمر در کتاب *دیالکتیک روشنگری* نخستین بیانگر جان سلطه‌طلب و سرکوبگر مدرن را در اولیس هومر یافته بودند. در ابیات ۷۵ تا ۷۸ کتاب نخست *مسخ‌های* اووید در مورد انسان می‌خوانیم که باید موجودی مقدس‌تر از این اذهان پست پدید آید، موجود هوشمندی که بتواند بر «بقیه‌ی موجودات تسلط یابد».[14] پیش از او چیچرو از سلطه‌ی انسان بر دیگر موجودات به دلیل توان سازندگی او یاد کرده بود. با وجود این، چنین اشاراتی امکان عملی نامحدود بودن توانایی انسان را نشان نمی‌دادند. طبیعت امری مستقل از بشر و اراده‌ی انسانی شناخته و چنین فرض می‌شد که نیرویی مقدس در آن ذخیره شده است، و هرگز به طور کامل به تسخیر بشر که محدودیت عقلانی و ذهنی او بنا به تقدیری الاهی شکل گرفته است، درنخواهد آمد. میان این گفته‌ها و حکم جیوردانو برونو (که اندیشه‌هایش تأثیری تعیین‌کننده بر کار فکری فرانسیس بیکن داشت) و باور داشت که رازهای طبیعت بازگشودنی هستند، تفاوتی بنیادین وجود داشت. سر فیلیپ سیدنی زمانی که می‌نوشت مسأله نه تقلید از طبیعت (Imitation) بل تسلط بر آن (Domination) است، به خوبی گفته‌ی خود را با بنیاد متافیزیکی جدید همخوان می‌کرد.

ظهور آنچه تاریخ‌نگاران بعدی «انسان رنسانس» خواندند، با برداشتی تازه از نماد و زبان همراه بود. هرگز تعریف انسان به عنوان «حیوان ناطق» چنان مقبول نیفتاد که در روزگار رنسانس. اختراع صنعت چاپ در حکم ابداع برداشتی تازه از انسان بود. موجودی که می‌تواند

---

14 Ovide, *Les métamorphoses,* tra. J. Chamonard, Paris, 1966, p. 43.

عقایدش را به اطلاع انبوهی از مخاطبان برساند، و ارتباطی فرهنگی در گستره‌ای بسیار وسیع از نظر زمانی و مکانی برقرارکند. شکل‌های تازه‌ی نهادهای آموزشی جدا از محدودیت‌های غیردمکراتیک آشکاری که تا نیمه‌ی نخست سده‌ی بیستم نیز با آن‌ها همراه بود، به هر رو خبر از توانایی فرهنگی تازه‌ای می‌دادند. چاپ و دانشگاه‌های جدید با باور به نیروی خرد انسانی گره خوردند. صد سال پس از گوتنبرگ فقط در شهر لیون پنجاه مؤسسه‌ی بزرگ انتشاراتی وجود داشت. رابله مدتی در چاپخانه‌ی گریفیوس در لیون کار کرده بود. مشهور است که خط پترارک پایه‌ی خط ایتالیک شد که نخستین بار در چاپخانه‌ی مانوتزیوی ونیزی به کار رفته بود. انسان منتشر رنسانس، با جهانگردی که از قاره‌اش خارج می‌شد و رویای سلطه بر مستعمرات را در سر می‌پروراند، پیوند یافت.

برای انسانِ منتشر زبان مسأله‌ای کلیدی شد. اومانیست‌ها نیز به اعتبار زبان‌های ملی می‌اندیشیدند. اندیشگری دیگر می‌توانست (و ضرورت داشت) که خارج از قلمرو زبان کلیسا و لاتین پیش برود. مونتنی که گفته‌اند حتی در مکالمه‌های هر روزه‌اش به زبان لاتین سوگند می‌خورد و دشنام می‌داد، نوشتن به زبان فرانسوی را همچون ضرورتی گریزناپذیر برای اندیشیدن مطرح کرد. پیش‌تر دانته سفرنامه‌ی معنوی خود به سه قلمروی بازماندگان فرهنگ مسیحی سده‌های میانه را در پیکر زبان ایتالیایی جاودانه کرد. بدون شکسپیر و مارلو زبان انگلیسی نمی‌توانست به کار فیلسوفان تجربه‌گرایی بیاید که پس از آن‌ها می‌خواستند از نیروی فهم انسانی، شک‌آوری، دولت مدرن و جامعه‌ی مدنی بحث کنند. آثار انگلیسی بیکن در دقت بیان هیچ کم از آثار لاتین او ندارند. البته انسان‌گرایان هنوز الگوی کامل زبان را لاتین و یونانی می‌دانستند، اما از آنجاکه می‌خواستند ــ و در واقع ناگزیر بودند ــ که از مسائل زندگی هر روزه یاد کنند، لاتین را به کشیش‌ها سپردند، هر چند خیال‌شان چندان راحت نبود که از آن به خوبی محافظت شود. لاتین از آن divinitas شد، و زبان‌های ملی به humanitas تعلق یافتند. هنوز اسباب بزرگی هر زبان نزدیکی به آن الگوها بود، مثلاً ناشر پژوهشگر هانری استین در سال ۱۵۶۴ ادعاکرده بود که نزدیکی فرانسوی به یونانی کهن سبب شده که «کارآترین و بهترین زبان زنده‌ی دنیا» شود.[15] اما همین که میان زبان زنده و

---

15 Davies, *op. cit*, p. 79.

زبان مرده تفاوت قائل می‌شد، نشان می‌داد که برای شناختن انسان زنده به ابزاری تازه هم نیاز دارد.

اندیشگر رنسانس به زبان می‌اندیشید. او ناچار بود زبان‌های دیگر (و به تدریج زبان بومیان) را بیاموزد. از سوی دیگر می‌خواست سخن علمی را «اختراع کند». این «حیوان ناطق» از آنجا که حرف می‌زد، می‌نوشت و چاپ می‌کرد خود را «اشرف مخلوقات» می‌خواند. بن جانسون بر اساس ضرب‌المثل Language most shows a man (که برابر آن را در فرهنگ خود داریم: «تا مرد [کذا] سخن نگفته باشد...) به یاری گفته‌ای از اومانیست اسپانیایی خوان لوییس ویوس اعلام کرده بود: «حرف بزن تا تو را ببینم». زبان برای اومانیست مهم بود، اما برای ما هم مهم است تا دریابیم که او به یاری زبان به چه گونه موجودی می‌گفت «انسان». جان فلوریو اومانیستی‌بود که عقایدش تأثیرزیادی بر نویسندگان و سیاست مداران انگلیسی داشت. او مترجم رساله‌های مونتنی و نخستین واژه‌نامه‌نویس ایتالیایی - انگلیسی بود. فلوریو در ۱۵۹۱ نوشت که انسان از نظر او فقط به معنای مرد است، و زنان ناقص‌العقل که در حکم خطای طبیعت هستند مسبب و مسؤول اخراج «ما» از بهشت، و در واقع ابزار دست ابلیس‌اند. ادبیات رنسانس سرشار از شرح حیله گری زنان است. دکامرون بدون این «شاگردان شیطان» وجود نمی‌داشت. هملت به مادر خیانت کارش می‌گفت که مردان نمی‌دانند شما از ایشان چه موجودات شاخ‌داری می‌سازید. هملت هر چند عاشق افیلیا بود به او پیشنهاد می‌کرد که برود به صومعه که در زبان عامیانه‌ی روزگار الیزابت به معنای روسپی خانه بود. هملت به خود اجازه می‌داد که در برابر همگان در صحنه‌ی تماشای نمایش با افیلیا شوخی‌های هرزه کند. افیلیای مرده، وقتی به خاک سپرده می‌شد ارزش آن را داشت که مورد ستایش عاشقانه قرار گیرد، تازه آن هم در رقابت با برادر افیلیا، و با این ادعا که عشق من به این دختر بیش از محبت چهل هزار برادر بود. مرد رنسانس از زن‌زنده بیزار بود، و از زن مرده، یا غایب محبوبه‌ی جاودانی و بت می‌ساخت. مرد رنسانس «انسان» به معنای «مرد» بود و فضیلت‌های اخلاقی مردانه داشت. حتی واژه‌ای Virtus به معنای فضیلت در برگردان به زبان‌های اروپایی معمولاً به مردانگی ترجمه می‌شد.

ارنست کاسیرر نوشته است: «در طول رنسانس در ایتالیا اصطلاح Humanism پیش از هر چیز به معنای یک برنامه‌ی روشنفکرانه‌ی خاص بود. صرفاً در دوره‌های بعد بود که معنای

رشته‌ی کلی‌تری از ارزش‌ها را یافت که به تازگی انسان‌گرایانه خوانده می‌شوند».[۱۶] تونی دیویس در کتاب *انسان‌گرایی* ثابت کرده که گفته‌ی کاسیرر درست نیست.[۱۷] پیش از هر چیز به این دلیل که در ایام رنسانس در ایتالیا اصطلاح Humanism به کار نمی‌رفت. به همین دلیل ساده برنامه‌ی روشنفکرانه‌ی خاصی را بیان نمی‌کرد. همان‌طور که پیش‌تر نوشتم آن زمان لفظ Umanisti فقط به معنای محدود پژوهش در ادبیات کلاسیک و متون لاتینی و یونانی بود. هنگامی که ورجریو، برونی، جرارینو، وجیّو، و دیگر اومانیست‌ها از studia humanitatis یاد می‌کردند چیزی جز پژوهش در زمینه‌ی دستور زبان، نظریه‌ی بیان و فن بلاغت و شاعری را در نظر نداشتند. آنان هرگز خیال ایجاد برنامه یا اصولی نظری جهت اثبات مقام انسان را در سر نداشتند، و از برتری نتایج علمی خردورزی انسانی نسبت به باورهای آیینی و سنتی هیچ بحثی به میان نمی‌آوردند. هدف آن‌ها تحقیق در زمینه‌ی سنت‌های کلاسیک و آنچه خود «سرچشمه‌های اصیل فرهنگ» می‌خواندند، بود و بس. حتی مخاطبان‌شان مردم عادی نبودند که سه سده‌ی بعد در ادبیات انسان‌گرایانه‌ی مدرن محترم دانسته شدند و تحت عنوان انسان مورد ستایش قرار گرفتند. تمام اومانیست‌های رنسانس آثار خود را خطاب به سرآمدان حاکم می‌نوشتند، و به آنان تقدیم می‌کردند. مردان نجیب‌زاده، تاجران ثروتمند، شهریاران، کشیش‌ها، فرماندهان نظامی و درباریان خوانندگان آرمانی آنان بودند. لائورو مارتینز تاریخ‌نگار رنسانس در کتاب خود *قدرت و تخیل: دولت-شهرها در ایتالیای رنسانس* این نکته را ثابت کرده است. او در فصل یازدهم کتاب با عنوان «اومانیسم: برنامه‌ای برای طبقات حاکم» نشان داده که اومانیست‌های روزگار رنسانس پیش از آن که در جستجوی برنامه‌ای برای اصلاح اندیشه‌ها باشند، می‌خواستند راه‌های ساده‌تری جهت ادامه‌ی سالاری گروه‌های اجتماعی حاکم پیش کشند، و همواره منافع و رفاه آنان را در نظر داشتند.[۱۸] مسأله‌ی مرکزی این پژوهشگران ادبیات کلاسیک فهم موقعیت انسان در جامعه بود، اما از طرح این مسأله در پی ایجاد ایدئولوژی تازه‌ای در برابر الیگارشی حاکم یا نیروی کلیسا نبودند. اینان در

---

16 E. Cassirer, *The Renaissance Philosophy of Man*, Chicago, 1948, pp. 2-3.

17 Davies, *op. cit, p.94.*

18 L. Martines, *Power and Imagination, City-states in Renaissance Italy*, London, 1983, pp. 263-301.

دولت ـ شهرهای فلورانس، ونیز و میلان در خدمت حکومت کار می‌کردند، و در شهرهای کوچک‌تر نیز به عنوان مأموران اداری به استخدام شهریاران یا شوراهای جمهوری در می‌آمدند. «هر چند برخی از اومانیست‌ها در میان طبقات فرودست به دنیا آمده بودند، اما آرمان‌های آنان در آموزش و برداشت‌شان از انسانیت و نظام سیاسی، فقط می‌توانست در جامعه‌ای دارای سرآمدان ممتاز تحقق یابد».[19] تصورشان از «انسان کامل» فراتر از اشرافی چون پالا استروتزی و فرانچسکو باربارو نمی‌رفت.

نکته‌ی دیگری که می‌توان در رد ادعای کاسیرر در مورد «برنامه‌ی روشنفکرانه‌ی انسان‌گرایی ایتالیای رنسانس» مطرح کرد این است که برداشت نویسندگان مشهور رنسانس از انسان (بگذریم از نویسندگانی که شهرت کمتری دارند) یکدست و یکسان نبود. به نظر می‌رسد که برخی از آنان حرکتی به سوی برداشت خردباورانه از انسان داشتند، اما در این مورد پیگیر نبودند، و همیشه از این موجود به گونه‌ای یکسان و روشن یاد نکرده‌اند، و با یکدیگر نیز در این مورد همداستان نبودند. پیر پائولو ورجریو از قول ارسطو نقل می‌کرد که انسان موجودی اجتماعی است و نتیجه می‌گرفت که آدمی باید درگیر زندگی اجتماعی و سیاسی شود و نمی‌تواند در اتاق کار خود زندانی بماند. روشن است که مقصود او از انسان سیاسی افراد طبقه‌ی حاکم بود. باتیستا جرارینو جوان‌ترین پسر اومانیست سرشناس رنسانس نیز اعلام می‌کرد که شرط ضروری حکومتِ درست، دانایی حاکمان به ویژه باخبری آنان از پژوهش‌های انسانی یعنی ادبیات لاتین و یونانی است. پدر او، اما، بارها نوشته بود که لفظ انسان فقط شامل حال آن موجود فرهیخته‌ای می‌شود که عمر خود را صرف آموختن کرده باشد، و آلوده‌ی درگیری‌های سیاسی و اجتماعی دورانش نشود. اصرار به این که نویسندگان رنسانس را پیرو یک «برنامه‌ی فلسفی» خاص بدانیم، و گمان کنیم که همه‌ی اندیشگران آن دوران هدف واحدی را دنبال می‌کردند که در پیروزی نهایی خردورزی آدمی بر سنت‌های کهن، اسطوره‌ها و باورهای آیینی و دینی خلاصه شود، نادرست است.

یکی از دلایلی که اومانیست‌های رنسانس ایتالیا را نوآورانی در اندیشه می‌دانند توجه آنان به ادبیات کافرانه‌ی پیشامسیحی بود. پترارک با لحنی آمیخته با تعصب می‌پرسید: «تاریخ چه

---

19 *ibid*, p. 262.

چیزی جز پژوهش تاریخ روم می‌تواند باشد؟». شاعران نامدار یونانی و رومی چون هومر، ویرژیل، هوراس، سنکا، اووید و گاه تراژدی‌نویسان یونانی، محبوب اومانیست‌ها بودند، و آثارشان به دست اینان ترجمه می‌شد. فرانچسکو فیللفو شعرهای فراوانی به زبان یونانی سروده بود. چیچرو و کوینتیلیان راهنمایان ذهن اومانیست‌ها بودند، و پیشروان مسیحی در مقابل اینان رنگ می‌باختند. این موجب بروز جدل‌هایی فلسفی با مدافعان کلیسا (همچون جیانی رینوچینی، جووانی دومینیچی، جووانی دل پراتو) شده بود، و همین نکته بعدها به پیدایش افسانه‌ای «آزادی‌خواهی» اومانیست‌ها کمک کرد. ولی نباید از یاد ببریم که جانبداری آمیخته با تعصب اومانیست‌ها از ادبیات کلاسیک جنبه‌ای منفی نیز داشت، زیرا مانع از پا گرفتن ادبیات جدید و نوآور می‌شد. در این میان برخی از اومانیست‌ها چون سالوتاتی و کالدیرا و لاندینو حتی تلاش داشتند که در آثار کلاسیک همانندی‌های فکری و اعتقادی با مسیحیت بیابند. به تدریج از نظر بیشتر اومانیست‌ها آن دسته از آثار کلاسیک ارزشمند به حساب می‌آمدند که همخوان بودند با آموزه‌های مسیحی. نکته‌ای که بسیار به چشم می‌آید این است که تفسیر اومانیست‌ها از رویدادهای تاریخی توجیه وضع موجود بود. لیوناردو برونی نوشته بود که تحقیق در تاریخ به ما می‌آموزد که چگونه کار شاهان و حاکمان خود را ارج بگذاریم و به شاهان و حاکمان نیز می‌آموزد که چگونه مسائل اجتماعی را در نظر گیرند تا قدرت خود را بهتر حفظ کنند.[۲۰] دستِ کم گرفتن و حتی انکار فرهنگ عظیم سده‌های میانه، و اطلاق بربریت گوتیک به آن روزگار، و سخن گفتن از «ظلمات قرون وسطی» (که هنوز هم رایج است، هر چند پژوهش‌هایی چون آثار اتین ژیلسون، اومبرتو اکو، ژاک لوگوف و ... توانسته‌اند تا حدودی به این اتهام پاسخ دهند) در واقع دفاع از وضع سیاسی موجود در دولت-شهرهای ایتالیا بود. برخی از اومانیست‌ها تمدن و فرهنگ را از روم ویرژیل و چیچرو به دربار شهریاران ایتالیای رنسانس پیوند می‌زدند، و برخی دیگر تلاش در آشتی با باورهای خرافاتی مسیحی داشتند.

سودای شماری از اومانیست‌های رنسانس نه روشنگری یا بیدار کردن مردمان، بل ایجاد امپراتوری بود. یکی از اومانیست‌های نامدار ونیزی سده‌ی پانزدهم، برناردو جوستینیانی که

---

20 *ibid,* p. 268.

اشراف‌زاده و در خدمت دولت ونیز بود، اعلام کرده بود که همواره ادبیات و فرهنگ «به دنبال امپراتوری‌های بزرگ» پدید می‌آیند و رسالت «ما» یاری رساندن به پیدایش امپراتوری تازه است. او از «بربریت شهرستانی» یاد می‌کرد و تفرقه را عامل انحطاط می‌خواند. تکرار می‌کرد که تمدن‌ها همواره متمرکز بوده‌اند، و در بحث از گسترش قلمرو حکومت ونیز می‌نوشت که تمدن و امپراتوری به یک معنایند.[۲۱] همزمان با جوستینیانی، لورنزو والا نیز همین نکته‌ها را با توجه به الگوی روم باستان پیش می‌کشید. رویکرد اومانیست‌ها به تاریخ سرآمدگرا و گزینشی بود، و در پی اثبات برتری فرهنگ خود و دفاع از آن بود.

یکی از مشهورترین درونمایه‌های فرهنگ رنسانس «مقام انسان» بود، که متکی بود بر بینشی خیالی و قهرمانی از موقعیت و سرنوشت بشری. تاریخ‌نگاران بعدی و به ویژه مدافعان مدرنیته این مفهوم را بسیار ستوده، و آن را دلیلی بر پیدایش بینش جدیدی در مورد انسان آزاد دانسته‌اند. اما باید دانست که الگوی انسان در این مفهوم یکی از مردان شاد، ثروتمند و خوشبین طبقه‌ی حاکم در روزگار پیروزی بود. در سال ۱۴۲۸ مارسیلیو فیچینو در رساله‌ی *الاهیات افلاطونی درباره‌ی جاودانگی روح* شکر نعمت مقام انسان را در سالاری و حکومت او دانست. او نوشت: «انسان بر طبیعت و جانوران حاکم می‌شود» و «مسؤولیت حکومت بر دیگر انسان‌ها را می‌پذیرد». انسان به‌گمان او یگانه جانوری است که تصوری از اداره‌ی امور خود در سر دارد، و «موجودی عاقل است که می‌تواند نخست بر خود چیره شود، و بعد بر اعضاء خانواده‌ی خود، و توانایی آن را دارد که حکومت سیاسی را اداره کند و فرمان براند، حتی بر سراسر جهان». مقام آدمی حکومت کردن است، و به همین دلیل بندگی او را از پا می‌اندازد.[۲۲] برخی از انسان‌ها که از نیروی خردورزی بیشتر برخوردارند، و از این جهت به فرشتگان نزدیک‌ترند، مقام ممتازی می‌یابند. می‌توان گفت که این برداشت اومانیست‌های رنسانس از انسان (بخوان مرد) که به یاری عقل بر طبیعت، جانوران و دیگر انسان‌ها حاکم می‌شود، و حتی بر خویشتن نیز چیره می‌شود، یعنی قدرتی روحی می‌یابد که می‌تواند بر خواست‌های خود لگام بزند، بیان اوّلیه‌ی انسان سلطه‌طلبی است که بعدها در جریان پیشرفت مدرنیته ترسیم شد.

---

21 *ibid*, p. 271.

22 *ibid*, p. 489, n. 11.

اگر سلطه‌طلبی مدرن در تصویری که اومانیست‌ها از «انسان رنسانس» ارائه کرده‌اند، آسان بازیافتنی است، مخالفت و ضدیت با سنت‌ها که از نظر پیشروان مدرنیته از انسان‌گرایی جداناشدنی است، در نوشته‌های آنان چندان جلوه‌ای ندارد. چارلز ترینکاوس در کتاب در *تصویر و شباهتِ ما: انسانیت و تقدس در اندیشه‌ی اومانیسم ایتالیایی* نشان داده که شواهد انجیلی، متون کلاسیک، رساله‌های عرفانی و دینی بازمانده از سده‌های میانه از جمله مهمترین عناصر سازنده‌ی برداشت رنسانس از انسان همچون تصویری و شمایلی از خداوند بودند.[۲۳] «انسان رنسانس» با عقل و نیز با جاودانگی روح خود تصویری از نیروی مقدسی بود که چند سده‌ی بعد نویسندگان مدافع مدرنیته تلاش بسیار کردند تا تضاد میان آن‌ها را برجسته کنند. انکارناکردنی است که بسیاری از اومانیست‌های رنسانس از خود و انسان تصوری دینی ارائه می‌کردند. رنسانس یا «باززایی» یادآور باززنده شدن مسیح و عروج او به آسمان بود. هدف نویسنده‌ی اومانیست طرح دلایلی بر ضرورت حکومت انسان بر سایر مخلوقات بود، دلایلی که با مباحث *کتاب مقدس* منافات نداشته باشند. انسان رنسانس همچون آن مرد برهنه در طرح مشهور لئوناردو داوینچی خود را در مرکز دایره‌ای می‌یابد که می‌توان آن را دایره‌ی خلقت خواند، او «اشرف مخلوقات» است.

این اشرف مخلوقات مرد اروپایی بود. به آثار اومانیست‌هایی توجه کنیم که حدود نیم سده پس از دوران مورد بحث ما، در قلمرویی خارج از ایتالیا نوشته شده اما تأثیر عقاید پیشگامان اومانیسم ایتالیایی بر آن آشکار است. متنی که همواره آن را در ردیف نخست اسناد ادبیات انسان‌گرایانه جای داده‌اند. این متن در *ستایش دیوانگی* نوشته‌ی بسیار مشهور دسیدریوس اراسموس روتردامی است و در آن می‌خوانیم: «وقتی افلاطون این سئوال را مطرح می‌کند که آیا باید زنان را در شمار موجودات صاحب تمیز به حساب آورد یا در ردیف حیوانات، مقصودش فقط نشان دادن دیوانگی واقعی این جنس است. هر زن که بخواهد خود را در شمار عاقلان جا بزند فقط نشان می‌دهد که دیوانه‌ای مضاعف است. عیناً مثل این است که بخواهند علیرغم فرمایش مینرو خری را به مدرسه بفرستند... ضرب‌المثلی یونانی می‌گوید: میمون همواره همان میمون است حتی اگر جامه ارغوانی بر تن کند. به همین

---

23 C. Trinkaus, *In Our Image and Likeness, Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought, Chicago,* 1970, vol. 1, pp. 261-262.

طریق زن نیز همواره زن یعنی دیوانه است، حتی اگر ماسکی بر چهره بزند.»[۲۴] راست است که اراسموس در حق مردان نیز مهربان نیست و می‌نویسد: «این قیافه خشک و متفرعن که مردان دارند، این پوست خشن، و این جنگل انبوه ریش و پشم که همه از نشانه‌های پیری هستند از کجا می‌آیند؟ بی‌شک همه آن‌ها از رذیلت و شائبه عقل ناشی می‌شوند».[۲۵] و همچنین بسیاری از حاکمان و کشیشان نیز از نیش کلام او در امان نمانده‌اند، اما گفته‌های او درباره‌ی زنان در حکم هم سخنی با دیگر نویسندگان و هم سویی با ایدئولوژی حاکم است، در صورتی که نقادی‌هایش از مردان و حاکمان چنین نیست. یافتن متونی از بزرگان رنسانس که زنان در آن همان اندازه خوار دانسته شده باشندکه در نوشته‌ی اراسموس، کار آسانی است. در *کتاب درباری* نوشته‌ی مشهور بالدزار کاستیلیونه که هم نسل با اراسموس بود، عبارات توهین‌آمیز بیشتری درباره‌ی زنان می‌خوانیم. اینجا زنان خطای طبیعت و آفرینش، ناقص‌العقل، ناکامل، شکنجه گر شوهران، افراطی، ناخویشتن‌دار، اغواگر و دارای روحی متمایز از مردان هستند.[۲۶] در نامه‌های مشهور پیترو آرتینو نیز به عباراتی همانند برمی‌خوریم. انسانی که مقام او از نظر اومانیست‌های رنسانس رفیع است، در نامه‌ای به سینیور دون جیووانی دی مندوزا ترسیم شده است: او اشراف‌زاده‌ای مذکر است.[۲۷]

اکنون به متنی دقت کنیم که بسیاری آن را «بیانیه‌ی انسان‌گرایی رنسانس» خوانده‌اند. رساله‌ای به نام ***خطابه در ستایش مقام انسان*** نوشته‌ی پیکودلا میراندولا که به سال ۱۴۸٦ منتشر شد. پیش از هر چیز باید گفت که عنوان این رساله که یکی از دلایل پیدایش چنان حکم قطعی‌ای بوده، هفتاد سال پس از نگارش بر آن نهاده شده است. تأویلی که خوانندگان رساله دهه‌ها پس از مرگ نویسنده داشتند این بوده که متن ستایشگر آدمی است.[۲۸] رساله را که بخوانیم متوجه می‌شویم که متنی است در ستایش فیلسوف و نه انسان به معنای کلی. از خلال انبوهی از اشاره‌ها به متون کلاسیک، اسطوره‌ها و گزین گویه‌های کهن، روشن می‌شود که

---

۲۴ اراسموس، *در ستایش دیوانگی*، ترجمه‌ی ح. صفاری، تهران، ۱۳۷٦، ص ۴۳.

۲۵ پیشین، ص ۴۴.

26 B. Castiglione, *The Book of the Courtier,* trans.G. Bull, London, 1980, pp. 217, 218-222, 229, 232, 343.

27 P. Aretino, *Selected Letters,* trans. G. Bull, London , 1976, p.223.

28 W. G. Craven, *Giovanni Pico Della Mirandola, Symbol of his Age,* Geneva, 1981.

انسان هر گاه بخت آن را بیابد که بیاندیشد و به فلسفه روی آورد، دارای مقام برجسته‌ای می‌شود. از پترارک تا میراندولا آدمی به این اعتبار ستایش شد که قادر است به رازهای الاهی بیاندیشد. چنین نگرشی پیش‌تر با صراحت بیشتر در رساله‌ی اومانیست جمهوری خواه جیانوتزو مانتّی به نام *درباره‌ی مقام و شکوه انسانی* (۱۴۴۹) نیز آمده بود. آنچه سبب شهرت اومانیستی خطابه‌ی میراندولا شده، متن نخستین صفحات آن است که خداوند به آدم در مورد ویژگی‌ها و امتیاز او نسبت به سایر جانداران توضیح داده است. اما این انسان نوعی و کلی نیست، نخستین آفریده‌ی خداوند در هیأت انسانی است، که موجودی مقدس نیز به شمار می‌آید. می‌خوانیم: «ما تو را در مرکز دنیا قرار می‌دهیم تا بتوانی همه چیز را مشاهده کنی. ما تو را نه متعلق به بهشت می‌سازیم و نه از آنِ زمین. تو نه جاودانه‌ای و نه میرا. همه چیز به مسیری که آزادانه برمی‌گزینی برمی‌گردد». البته می‌توان تأویلی انسان‌گرایانه از این مرکزیت آدم ارائه کرد، اما از یاد نبریم که اینجا مرکزیت آدمی پیشاپیش از سوی نیرویی مقدس و متعالی تعیین شده و دستاورد کنش‌ها و اندیشه‌های انسان نیست. البته رساله‌ی میراندولا نوآور، جذاب و بسیار خواندنی است. او خطابه‌ی خود را با نقل‌قولی از یک عرب مسلمان آغاز می‌کند. وقتی از عبدالله سراجی پرسیدند که به‌گمان تو چه چیزی در این دنیا شگفت‌انگیزترین چیزهاست، پاسخ داد: انسان. سپس، از هرمس تریسمجیستوس نقل می‌کند که آدمی بزرگترین معجزه است.[۲۹] این اشارات به‌گویندگان غیرمسیحی بیشتر از متن اندیشه‌ی پیکودلا میراندولا سبب شد که کلیسا متن را مردود بداند، و مانع از انتشار آن شود. هنوز هم واتیکان این متن را «دنیا گرا» و «انسان‌گرا» می‌خواند، و شاید همین نکته کتاب را از نظر مدافعان آزادی بیان معتبر کرده باشد. اما این اعتبار به معنای استنتاج دیدگاهی انسان‌گرایانه یا سرچشمه‌ای برای چنین دیدگاهی از خود متن نیست. زبان متن چنان که لائورو مارتینز به درستی اشاره کرده، همانند زبان و روش بیان نوشته‌های مانتّی، فیچینو و بسیاری از اومانیست‌ها اقتدارگرا و سرشار از واژگانی است که خبر از «استیلاء»، «حکومت»، «برتری» و «امتیاز» می‌دهند.[۳۰]

اکنون، در برابر این متون بسیار ستایش شده، به متنی دقت کنیم که فراموش شده است، و مدافعان فرض «ریشه‌ی انسان‌گرایی در دوران رنسانس» هرگز به آن توجهی نکرده‌اند. پوجّیو

---

29 G. Pico della Mirandola, *The Dignity of Man,* in: *The Renaissance Reader, ed.* J. Bruce Ross, London, 1982. p. 476.

30 Martines, *op. cit, p. 299.*

براچیولینی در هفتاد و پنج سالگی، به سال ۱۴۵۵، رساله‌ای نوشت به نام **درباره‌ی مصیبت موقعیت بشری**. این نوشته‌ی تلخ و واقع‌بینانه آوای مخالفی است که به خوش‌پنداری‌های اومانیست‌ها پاسخ می‌دهد. در این رساله از ترس، تهیدستی، بیماری و تنهایی یاد می‌شود و از «حماقت‌ها و اشتباه‌هایی که همواره در نهاد و در مسیر سلوک انسان قرار می‌گیرند و به موقعیت اجتماعی وابسته‌اند».[۳۱] زمانی که بانکدار ثروتمند و مقتدر کوزیمو دمدیچی به براچیولینی پاسخ داد که بر خلاف نظر او مردمانی خوشبخت، راضی و البته خیرخواه و گشاده دست نیز در دنیا زندگی می‌کنند، و خطا از انسان است که نمی‌داند چگونه از مواهب طبیعی بهره ببرد، وگرنه طبیعت همه چیز را در اختیار او قرار داده است، دانای سالخورده با طنزی آشکار و سرزنش‌بار پرسید: «درصد آن آقازاده‌ها چقدر است؟»، و چنین افزود که فقط آدم فقیر می‌تواند دریابد که تهیدستی به چه معناست، ناامید معنای ناامیدی، و مهاجر معنای دوری از خانه‌ی خود را درک می‌کند. فقط پلبین می‌فهمد که تحقیر بزرگترین مصیبت‌هاست.[۳۲] به گمان براچیولینی حتی قدرتمندان و ثروتمندان نیز خوشبختی خود را موقتی می‌بینند، و به راستی هم وضع آنان که اقلیت محض جامعه‌اند در گذر است و مخاطره‌آمیز. نوشته‌ی براچیولینی بارها راستگوتر، واقع‌بینانه‌تر و به وضعیت انسانی دوران ما نزدیک‌تر است تا نوشته‌های اومانیست‌های بانکدار.

آوای براچیولینی در برابر آوای اومانیست‌ها که چنان با نخوت و یقین و به شیوه‌ای اقتدارگرا از مقام انسان یاد می‌کردند، به گوش نمی‌رسید. غرور نخستین اومانیست‌ها دستاورد روزگاری بود که در آن می‌زیستند، چند دهه‌ای که در آن‌ها آرامش نسبی برقرار بود. میانه‌ی سده‌ی پانزدهم برای طبقات حاکم دولت-شهرهای ایتالیا تا حدودی آرام گذشت، و سرآمدان حاکم سلطه‌ی سیاسی‌ای را تجربه کردند که پیش‌تر سابقه نداشت. اما با هجوم فرانسویان، از سال ۱۴۹۴ به بعد، به این «دوران قهرمانی» که اشراف و نوکیسگان فرصت کرده بودند تا در پیکر «مقام انسانی» در واقع از خودشان تمجید کنند، پایان گرفت. این حکایت سده‌ای بعد، و این‌بار در گستره‌ی اروپای غربی باز از سر گرفته شد. جیوردانو برونو در ایام اقامت در لندن در فاصله سال‌های ۱۵۸۳ تا ۱۵۸۵ رساله‌ای نوشت به نام «اخراج جانور

---

31 *ibid*, p. 297.

32 Trinkaus, *op. cit*, vol.1, pp. 261-262.

پیروز» که در آن بحث از مقام ویژه و ممتاز انسان همراه شد با سخن از دستاوردهای علم و پیدایش مفهوم تسلط آدمی بر تمامی نیروهای طبیعی. برونو نوشت که خداوند انسان را به صورت خود آفرید و برای او مقامی خاص قائل شد، به او توانایی دگرگون کردن مواد مادی و طبیعی را بخشید، و به او امکان داد تا «خدایگان روی زمین» شود. انسان می‌تواند با رها کردن خود از صفات اکتسابی حیوانی، و با بازگشت به صفات ذاتی الاهی خود جهان را تسخیر کند.[۳۳] چنین برداشت‌هایی که معنایی کلی و جهانشمول از انسان مطرح می‌کنند، به جای تعابیر آغاز رنسانس قرار گرفتند که در آن‌ها انسان معنایی خاص یعنی مرد اشرافی طبقه‌ی حاکم را داشت. البته دشوار نیست که در این متونی که انسان کلی را الگو و نمونه، و در عین حال مسلط بر طبیعت و جهان عینی تصویر می‌کنند همچنان تصویر مردان طبقه‌ی حاکم را یافت. جلوتر خواهیم دید که در برداشت فرانسیس بیکن انسان آگاه و مقتدر مردی است که باید بر طبیعت که دارای خوی زنانه است مسلط شود، و از آن بهره‌برداری کند.

در واقع، نویسندگان پساروشنگری در تأویل متون رنسانس به عنوان آثاری انسان‌گرایانه نقش زیادی داشتند. یاکوب بورکهارت تاریخ‌نویس و فیلسوف سوییسی سده‌ی نوزدهم که هوادار مدرنیته و از نظر سیاسی تا حدودی راست‌گرا و محافظه کار بود، در ایجاد تصویری از اومانیست‌های رنسانس که با انسان‌گرایی مدرن همخوان باشد، نقش زیادی داشت. او در کتاب مشهور خود *تمدن رنسانس در ایتالیا* اصطلاح‌هایی را به کار برده است که برای یک نویسنده‌ی سده‌ی نوزدهم دارای معناهای مدرن صریح و روشن بودند: فرد، فردگرایی، هویت، ویژگی انسان، سرشت انسان، گزینش آزادانه، و... عنوان بخش دوم کتاب او «تکامل فرد» است، و برداشت او از فردیت یکسر سده‌ی نوزدهمی است.[۳۴] پرسیدنی است که آیا این اصطلاح در روزگار رنسانس نیز به همین معانی مدرن به کار می‌رفتند؟ در صورتی که پاسخ منفی باشد، روش بورکهارت که برداشت‌های سده‌ی نوزدهمی خود را به رنسانس نسبت داده نادرست خواهد بود. البته بسیار رایج و پسندیده است که از زاویه‌ی صورت‌بندی دانایی تازه‌ای متون کهن را تأویل کنیم، اما نمی‌توانیم باورهای خود را که دستاورد صورت‌بندی

---

33 B. Farrington, *The Philosophy of Francis Bacon*, The University of Chicago Press, 1964, p. 27.

34 J. Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, tra. B. Nielson and C. Trinkaus, New York, 1958, pp. 143-175.

تازه‌ای هستند به آن متون نسبت دهیم، و با این کار برای باورهای خود ریشه‌های فکری و معنوی ابداع یا جعل کنیم. هر چند رنسانس ابداعی سده‌ی نوزدهم کارآیی‌هایی در تکوین خردباوری مدرن داشته است، اما این نتایج ـ حتی اگر به چشم همگان خواستنی بیابند ـ به معنای صحت احکامی نیست که اومانیسم رنسانس را همان انسان‌گرایی سده‌های پس از روشنگری معرفی می‌کنند. در مورد همان لفظ «فردیت»، باید گفت که در روزگار رنسانس واژه‌ی Individuale به معنای «جدایی‌ناپذیر» به کار می‌رفت، و معنای امروزی «فرد» را نمی‌داد، یا اصطلاح مشهور Identità که ما از آن معنای مدرن هویت را درک می‌کنیم، به معنای «همانندی» بود. یعنی هر دو مورد معناهایی بیش و کم مخالف معناهای امروزی خود داشتند.[۳۵]

بورکهارت جهت یافتن یا بهتر بگویم ابداع سرچشمه‌هایی برای فردگرایی مدرن و انسان‌گرایی روزگار خود، متون فکری، علمی و به ویژه هنری رنسانس را بررسی می‌کرد، و می‌نوشت: «اختلاف نسب اهمیت خود را در ایتالیا [ی رنسانس] از دست می‌داد ... این بی‌شک بیشتر از آنجا بود که انسان و انسانیت ابتداء در اینجا کاملاً و عمیقاً فهمیده شد. همین یک پیامد رنسانس کافی است که ما را از سپاس بیکران لبریز سازد. پنداشت منطقی از انسانیت نسبتاً قدیم بود ـ ولی اینجا پندار به صورت واقعیت درآمد».[۳۶] بخش چهارم کتاب بورکهارت در مورد رنسانس یکسر درباره‌ی کشف انسان و جهان در اندیشه‌ی رنسانس است، و در آن عباراتی همچون عبارت بالا یافتنی است. امیدوارم از آنچه تاکنون آمد این نکته روشن شده باشد که انسانیت در رنسانس «کاملاً و عمیقاً» فهمیده نشده بود، اگر مقصود از فهم کامل و عمیق ادراک مدرن، یعنی فهمی از انسانیت باشد که در دو سده‌ی اخیر رواج یافته است. این که کسی با یافتن سرچشمه‌های (واقعی یا خیالی) فرهنگ خود لبریز از سپاس بی‌پایان شود، به جای خود محترم، اما همچنان بر عهده‌ی اوست تا ثابت کند که میان باورهای او و اعتقادهای دوران تاریخی پیشین این همانی یا دستِ کم شباهت وجود دارد.

---

35 Davies, *op. cit,* pp. 16-17.

مجادله درباره‌ی ابداع رنسانس، و نسبت دادن ارزش‌های بعدی به اندیشه‌های عهد رنسانس در کتاب زیر آمده است:

P. Burke, *The Renaissance*, London, 1987.

۳۶ ج. لوکاچ، *یاکوب بورکهارت*، ترجمه‌ی ح. کامشاد، تهران، ۱۳۷۳، ص ۳۶.

۳

اگر از ادعاهای گزاف تاریخ‌نگارانی که رسالت خود را فراهم آوردن اسنادی جهت اثبات وجود ریشه‌های انسان‌گرایی مدرن در اندیشه‌های اومانیست‌ها می‌دانستند، و بیش از آنچه باید بار رنسانس می‌کردند، بگذریم، بی‌شک این دوران تاریخی به پیدایش روحیه‌ی تازه‌ای منجر شد، و حالتی نو در فرهنگ انسانی، تلقی از علم، و اندیشه به مسائل مبرم سیاسی و اجتماعی فراهم آورد. رنسانس هر چند از بسیاری جهات با سنت‌ها کنار آمد، اما از جنبه‌های مهمی نیز نکته‌هایی تازه جانشین سنت‌ها کرد. به عنوان مثال این تلقی علمی دانشمندان رنسانس که وظیفه‌ی اصلی خود را دقت به همخوانی هر حکمی با واقعیت‌های زندگی هر روزه می‌دانستند، راه را بر صورت‌بندی دانایی تازه‌ای گشود. به موازات همین برداشت، نیکولو ماکیاوللی نیز نشان داد که در زندگی حقوقی و سیاسی نمی‌توان وظایفی را که به طور ناگزیر باید در جریان زندگی اجتماعی انجام شوند با قوانین کهن و احکام کتاب‌ها و سنت‌ها آشتی داد. این بی‌شک یکی از مهمترین دستاوردهای مدرنیته است که کلید حل دشواری‌های اجتماعی را در همان شراطی اجتماعی‌ای می‌بیند که این دشواری‌ها را پدید آورده‌اند. این همه در سده‌ی هفدهم راه را بر فرانسیس بیکن گشودند تا بتواند با صراحت بیان کند که ملاک دانایی همخوانی دانسته‌ها و موارد بیان شده با اقتدار سنت، یعنی با اسناد بازمانده از گذشته، نیست، و دانشمند ناگزیر است که واقع‌بین باشد و به مشاهدات و تجربه‌های خود بها بدهد، و بر اساس آن‌ها دست به استنتاج، قیاس و استقراء بزند، و حکم منطقی و استدلالی او باید استوار به واقعیت باشد.

رنسانس، روحیه‌ی علمی تازه‌ای را پدید آورد، و در این باب تاریخ نویسان و مدافعان مدرنیته آسان می‌توانند در تبارشناسی باورها و روش‌های علمی، دستاوردهای رنسانس را مطرح کنند. بی‌شک حدّی از آزادی در پژوهش و بیان نتایج فراهم آمده بود. همین که اومانیست فرانسوی پیر لارامه (پتروس راموس) می‌توانست رساله‌ی پایان‌نامه‌ی فلسفه‌ی خود را که موضوع آن اثبات این نکته بود که هر چه ارسطو مطرح کرده از آغاز تا پایان یکسر نادرست است، به هیأت استادان دانشگاه پاریس بقبولاند، نشان می‌دهد که پژوهشگر نوجو می‌توانست به گونه‌ای رادیکال و تند با سنت‌ها درافتد. یا زمانی که فرانسیس بیکن وظیفه‌ی

خود را فراهم آوردن شرایطی می‌دانست که به او امکان دهند تا رها از اشتباه‌های گذشتگان، و نظریه‌های سنتی که همچون بت‌هایی مـانع از تفکر عقلانی و انتقادی می‌شوند، به مشاهده، ارزیابی و حکم‌های عقل‌پذیر برسد، و «راز حرکت درونی چیزها» را کشف کند، و دیگر به علم صرفاً به عنوان تعمقی درون‌گرایانه ننگرد بل آن را پیش از هر چیز محصول تجربه بشناسد، معلوم می‌شود که روحیه‌ی نو به خاطر اهداف عملی‌ای که پیش روی خود قرار داده بود، ناگزیر از درافتادن با پیشینیان شده بود. نبرد نوگرایان و کهنه‌گرایان که در «جنگ کتاب‌ها» ی سویفت روایت شده، در دنیای واقعی به سود نوگرایان تمام شد. ولی هدف آنان چه بود؟

دکارت و بیکن از ضرورت فرمان‌بردار ساختن طبیعت یاد کرده‌بودند. به نظر آن‌ها بزرگترین خواست انسان و مهمترین هدف او در کسب دانش، گسترش سلطه بر چیزها و طبیعت است. «فلسفه‌ی طبیعت» یعنی علوم جدید، اشتیاق سلطه‌ی کامل انسان بر جهان را همچون هدف اصلی هر گونه دانایی و هر بیان علمی همچون هدف اصلی پیش روی خود دارند.[۳۷] به گمان بیکن تکنولوژی و علم در تسهیل زندگی انسان نقش کلیدی دارند، و سبب می‌شوند که اهداف تازه‌ای پیش روی فلسفه‌ی طبیعت قرار گیرد. «اکنون هدف راستین و بر حق علوم جز این نیست که زندگی انسانی با کشفیات جدید و نیروهای تازه غنی‌تر شود». کشف‌های فنی و علمی به تسلط بیشتر بر طبیعت منجر می‌شوند، که به نوبه‌ی خود امکان زندگی راحت‌تر را برای بیشتر مردمان فراهم می‌آورد. این تصور بیکن البته خالی از پیرایه‌های ایدئولوژیک نبود. از نظر او طبیعت که همواره از آن با ضمیر مؤنث she یاد می‌کرد، همچون زنی است که باید او را تصاحب کرد، و «از او کام گرفت». هدف دانایی انسان جسمی طبیعی و زنانه است که باید آن را مطیع خواست‌های خود کرد. هیچ جای شگفتی ندارد که بیکن سلطه‌ی بر طبیعت را با مجازهای جنسی و مردسالار بیان می‌کرد. این صنعت ادبی رایجی در دوران او بود، اما به هر حال نشان می‌دهد که «مقام انسان» موردنظر او مقام مرد حاکم است. آدورنو و هورکهایمر در *دیالکتیک روشنگری* در توضیح برداشت مدرن از نسبت علم با طبیعت نوشته‌اند که آنچه انسان می‌خواهد از طبیعت بیاموزد، این است که چگونه

---

37 M. Tilcs and J. Tiles, *An Introduction to Historical Epistemology*, Oxford, 1993, p. 25.

آن را به کار گیرد تا به طور کامل بر آن و بر دیگر انسان‌ها مسلط شود، و «روشنگری با چیزها همان‌طور روبرو می‌شود که دیکتاتور با مردمان، تا جایی آن‌ها را می‌شناسد که بتواند از آن‌ها بهره‌برداری کند».[۳۸] تسلط بر جهان ابژه‌ها، جز از راه انگاشتن دیگری همچون ابژه ممکن نیست، دیگری می‌تواند انسان باشد. از اینجا می‌آید راز سلطه‌ی بر طبیعت که همواره با تسلط بر آدمیان همراه می‌شود. انسان روشنگری نمونه‌ی عالی آن بینش علمی‌ای را جلوه‌گر می‌کند که در آغاز رنسانس پدید آمد، و ناگزیر بود که جهت رسیدن به هدف علمی سلطه بر طبیعت سلطه‌ی اجتماعی را تحکیم کند، و بر اساس آن به کار خود نظم دهد. دانشمند در موضوع‌های علمی همان اشتیاق کاشفان را به کشف ثروت و ایجاد امپراتوری داشت. او نیز در پی گسترش قلمرو اقتدار خود بود. بیکن نوشته: «[کار من] همچون کار کریستف کلمب است که در گذشته به آن سفر شگفت‌انگیز به آن سوی اقیانوس اطلس رفت، و دلیلی یافت بر این باورش که سرزمین‌ها و قاره‌های تازه‌ای جز آنچه پیش‌تر شناخته شده است، وجود دارند که باید کشف شوند. خرد نیز هر چند نخست [حکمی دهد که] رد شود، سرانجام به یاری تجربه تأیید آن را خواهد گرفت، و علت و سرآغاز رویدادهایی بزرگ خواهد شد؟»[۳۹] اینجا، مقام انسان که میراندولا از آن با اشاراتی ناروشن یاد کرده بود بهتر روشن می‌شود. اعتبار و شأن آدمی به نیروی خردورزی و دستاورد آن یعنی دانش اوست. خرد، اما، همیشه به کشف چیزهایی می‌رود که حدس می‌زند برای او سود، لذت و سرخوشی به همراه می‌آورند. خرد در گوهر خود زیاده‌طلب و سلطه‌جوست، و می‌کوشد تا سرزمین‌ها، منابع ثروت و لذت تازه کشف کند.

روشنگری با ستایش از خرد آدمی و نشستن خرد به جای نیروهای اسطوره‌ای، آیینی و دینی پدید آمد. هیچ جا بهتر از نوشته‌ی مشهور کانت یعنی «روشنگری چیست» این نکته روشن نشده است. کانت نوشته که روشنگری (هم اندیشه‌ی فلسفی، علمی، اجتماعی و سیاسی سده‌ی هجدهم، و هم مفهومی از نظر تاریخی گسترده‌تر و از جنبه‌ی نظری کلی‌تر) همان اندیشگری مدرن، و به معنای بلوغ فکری و خروج از حالتِ کودکی است. حالت تازه‌ای است که ادراک مسؤولیت، تکیه به نیروی عقل، و اشتیاق به آزادی را همراه با خود می‌آورد: «برای

38 M. Horkheimer and T. W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, tra. J. Cumming, London, 1969. p. 9.

39 Davies, *op. cit*, p. 109.

روشنگری هیچ چیز چندان ضروری نیست که آزادی، آن هم بی‌زیان‌ترین آزادی‌ها، یعنی آزادی آشکارا به کار بستن خرد خویش در تمامی زمینه‌ها... هر کس باید همواره در به کار بستن خرد خویش به‌گونه‌ای عمومی آزاد باشد و تنها این [شیوه‌ی به کار گرفتن خرد] است که می‌تواند روشنگری را در میان انسان‌ها به پیش برد».[۴۰] ارنست کاسیرر در کتاب *زندگی و آثار کانت* نوشته که روشنگری با این مقاله «به مهمترین هدف خود دست یافت» و «نتیجه‌ی محکم و برنامه‌ای خود را به‌دست آورد».[۴۱] راستی هم نقش کانت در این خود - آشکارگی روشنگری و مدرنیته کلیدی بود، و البته به مقاله‌ی موردنظر ما ختم نمی‌شد. او در نوشته‌های فلسفی خود نیز به هر مناسبت به این نکته بازمی‌گشت. مثلاً در *سنجش خردناب* نوشت: «خرد باید در همه‌ی به عهده گیری هایش، خویشتن را تابع سنجش سازد، و نمی‌تواند آزادی سنجش را بوسیله‌ی هیچ‌گونه منع، از میان بردارد، بی‌آن که به خود آسیب زند و یک دژگمانی را به خود برانگیزد که برای خود او زیان‌بخش است. اینک هیچ چیز چندان مقدس نیست که خود را از این تَرا جویی [بررسی و پژوهش] آزماینده و دقیق که هیچ اعتبار و اقتدار شخصی را برنمی‌شناسد، به کنار کشد. حتا وجود خرد استوار است بر پایه‌ی این آزادی. زیرا خرد هیچ اعتبار و اقتدار مستبدانه ندارد، بلکه فرمان او همواره فقط توافق شهروندان آزاد است که هر یک از ایشان در هر مورد باید بتواند بدون وقفه‌ی درونی، نه تنها تردید و تأمل [اندیشمندی] خود را ابراز دارد، بل همانا حتا بگوید: veto [من منع می‌کنم، رأی مخالف می‌دهم] ».[۴۲]

در آغاز سده‌ی نوزدهم این ایمان به کارکردهای خرد آدمی بدون از نظر دور داشتن محدودیت‌های خرد (کانت، این فیلسوف انتقادی، مرزها و محدودیت‌های خرد را نیز خاطر نشان کرده بود، و اساساً برنامه‌ی فلسفی‌اش را همین اعلام کرده بود) به انسان‌گرایی در مقام ایدئولوژی تازه‌ای امکان ظهور داد. از سوی دیگر، رمانتیک‌ها که به قول شلگل «حمله به اردوگاه عقل را سرلوحه‌ی کار فکری خود قرار داده بودند» از راهی تازه یعنی باور به اصالت نیروی احساس و عاطفه‌ی انسانی باز به سوژه‌ی برین رسیدند، و با متفکرانی چون فون‌هومبولت و هگل در مورد اهمیت دستاوردهای فرهنگی انسان همداستان شدند، و به ویژه از هگل

---

۴۰ ا. کانت، «روشنگری چیست؟» ترجمه‌ی ه. فولادپور، *کلک*، ۲۸، دی ۱۳۷۰، ص ۵۱.

41 E. Cassirer, *Kant´s Life and Thought,* tra. J. Haden, New Haven, 1981, pp. 227-228.

۴۲ ا. کانت، *سنجش خرد ناب*، برگردان م. ش. ادیب سلطانی، تهران، ۱۳۶۲، ص ۷۸۳.

آموختند که آدمی در ادیسه‌ی روح خود همواره به آزادی نزدیک‌تر می‌شود. سده‌ی نوزدهم با استعاره‌ی ادیسه برای علم و روح آغاز شد. مهم نبود که قدیمی‌ترین سفرنامه‌ی غربی، یعنی سفر پرخطر، اما سرانجام موفق اولیس راهگشای درک کار علمی آدمی شود، یا سفرهای واقعی‌تر کریستف‌کلمب و ماژلان. به هر رو شرح مکاشفات روح علمی به یاری استعاره‌ی سفر بیان می‌شد که رسیدن به سر منزل مقصود در آن همانا تسلط بر طبیعت و انسان بود. در *دیالکتیک روشنگری* آدورنو و هورکهایمر فصلی را به شناخت و ارزیابی علل پایداری سنت اولیس در فرهنگ غرب اختصاص دادند تا نشان دهند که این سرنمون سفرهای فکری، معنوی و علمی انسان غربی چگونه در قلب خود اشتیاق به برتری و سرکوب را رشد می‌دهد.[۴۳]

در همین آستانه سده‌ی نوزدهم گوته و شیلر انسان‌گرایی را ستودند و وینکلمان و لسینگ در کشف ریشه‌های آن به جهان باستان و به ویژه فرهنگ یونانی اشاره کردند. در نوشته‌ی هردر «درباره‌ی کلمه و مفهوم انسانیت» انسان‌گرایی هم‌ارز با آزادی در به کارگیری خرد، روشن‌اندیشی و روشنگری معرفی شد. او نوشت که ما عادت کرده‌ایم لفظ انسان را با تحقیر به زبان آوریم، چنان که می‌گوییم «او انسان است و جایزالخطا». به راستی هم در بخش بزرگی از زمین انسان مقام و اعتبار در خور انسانیت را ندارد: «انسانیت خصیصه‌ی نوعی ماست، اما خصیصه‌ای که فقط به صورت استعداد ذاتی در ما تعبیه شده است و نیازمند به پروراندن و برآوردن است. ما آن را ساخته و پرداخته با خود به جهان نمی‌آوریم... انسانیت گنجینه و غنیمت همه تلاش‌های بشری است. «هنر» نوع ماست».[۴۴] برای هردر انسان دوستی بیشتر به معنای نوع دوستی است، و نباید آن را با دلبستگی به آدمی مشخص اشتباه گرفت. هردر بحث را به شیوه‌ی روشنگران جهانشمول می‌کند و به یکی از مسائل مرکزی دوران خود که روسو از جمله مهمترین پایه گذاران آن بود، وگوته و شیلر را نیز شیفته کرده بود، یعنی اهمیت آموزش و پرورش می‌رسد. همه‌ی ما انسان به دنیا می‌آییم، اما منش انسانی ما یعنی انسانیت ماهوی نیست، بل به جامعه و فرهنگ، و به آموزش وابسته است: «آنچه در نوع بشر ملکوتی و الاهی است همانا حاصل پرورش او در نیل به انسانیت است». هردر، برخلاف روحیه‌ی اروپا محور

---

43 Horkheimer and Adorno, *op. cit*, pp. 43-81.

۴۴ ی. گ. هردر، «کلمه و مفهوم انسانیت» در: ا. کانت و دیگران، *روشن‌نگری چیست؟* ترجمه‌ی س. آرین‌پور، تهران، ۱۳۷٦، صص ٦٧-٦٦.

دورانش برداشت تحقیرآمیزی راکه از «معنای شرقی انسان» وجود داشت رد می‌کند. او نشان می‌دهد که روحیه‌ی پذیرا و رنج‌کشیده‌ی شرقی تصوری از نوع دوستی را در شرقیان موجب شده است. درست است که در بسیاری از آثار مکتوب شرقیان «انسان موجودی است خاکی، شکننده و گلین که جانی میرا در آن دمیده شده است. زندگی او سایه‌ای بیش نیست و تقدیر او رنج کشیدن است بر زمین».[۴۵] اما درست به همین دلیل تصوری از عشق به دیگری و به انسانیت نیز تکامل می‌یابد: «سخت ناعادلانه خواهد بود اگر فقط به این دلیل که آنان کلمه‌ی انسانیت [هومانیته] را در زبان خود ندارند گمان ببریم که انسانیت را هم نمی‌دانند که چیست».[۴۶] یونانیان از آنتروپوس به معنای انسان، معنای فرانگرنده را منظور داشتند. افلاطون می‌گفت که این موجود در آن دم که می‌نگرد محاسبه نیز می‌کند. این موجود خردورز و محاسبه‌گر الگوی انسان غربی است، و مکتب سقراط که «در قالب نظام معرفتی عظیمی شناخت طبیعت و اساسی‌ترین روابط و تکالیف آدمی» را بررسی کرده بر اساس این الگو استوار است.[۴۷] هیدگر در نخستین صفحات *نامه‌ای درباره‌ی انسان‌گرایی* نشان داده که این برداشت متافیزیکی سرچشمه‌ی خود را در آثار افلاطون و ارسطو می‌یابد، و اندیشه را «تخنه» محسوب می‌کند که باید در خدمت انجام دادن کاری باشد، و بهره‌ای به دنبال بیاورد.[۴۸] ولی، هیدگر در تبیین تبار تاریخی انسان‌گرایی با هر در هم‌نظر است که آن را باید در روم باستان جست. هردر نوشته: «کلمه‌ی انسانیت اصلاً مال آن‌هاست»، و افزوده که humanus به نجیب‌زاده‌ی رومی نوع دوست اطلاق می‌شد. آنجا علیه نوکران، کودکان، بیگانگان و دشمنان قوانین سختی وجود داشت (هردر زنان را از قلم انداخته)، و «انسان» مرد نجیب‌زاده‌ی رومی بود و بس. هردر شرح تاریخی خود را پیش می‌برد تا نشان دهد که در سده‌های میانه کار معکوس شد. رعیت و خادم «انسان»، و ارباب و خدایگان، دارای نیرویی فوق بشری دانسته می‌شدند. هر کس که می‌خواست فردی آزاد تلقی شود باید مدرکی ارائه می‌کرد که ثابت کند homo یا انسان نیست. هردر می‌نویسد که بر عهده‌ی ماست که این بار تحقیرآمیز واژه‌ی انسان را کنار بگذاریم، و از «حقوق بشر» به معنایی امروزی دفاع کنیم.

---

۴۵ پیشین، ص ٦٧.
۴٦ پیشین، ص ٦٨.
۴۷ پیشین، ص ٦٩.
48 Heidegger, *op. cit*, p. 218.

از نظر هردر و متفکران رادیکال دوران او، فلسفه انسان‌شناس است. کاسیرر یادآور شده که وقتی از دکارت و بیکن به سوی کانت و هگل پیش آییم، متوجه می‌شویم که مدام از طبیعت به عنوان موضوع مرکزی شناخت دور و به انسان نزدیک‌تر می‌شویم. در واقع، مسأله‌ی ذهن به جای مسأله‌ی طبیعت قرار می‌گیرد.[۴۹] تقابل انسان و طبیعت شکل می‌گیرد، و طبیعت بی‌جان و نابخرد مقهور انسان خردورز می‌شود. فردریش نیچه با توجه به فلسفه و اندیشگری آلمانی‌ای که وارث روشنگری بود، می‌نوشت که سده‌ی هفدهم از انسانیت رنج می‌برد چون آن را مجموعه‌ای از تضادها می‌یافت، در نتیجه سده‌ی هجدهم می‌کوشید تا هر آنچه راکه ماهیت انسانی خوانده می‌شد، کنار بگذارد یا از یاد ببرد و خود را با آرمانشهر همخوان کند.[۵۰] موجودی غیر از انسان واقعی، مشخص، در بند خرافات و سنت، در بند جامعه، پدید می‌آمد که در خیال و آرمانشهر زندگی می‌کرد. «انسانی» ساخته و ستایش می‌شد که می‌تواند مسلط باشد، مسلط بر طبیعت و بر مناسبات انسانی. انسانی خردورز و کنش‌گر و محاسبه‌گر که وجود متعالی‌اش بتواند جای هر نیروی مقدس را بگیرد.

انسان‌گرایان، در آغاز سده‌ی نوزدهم در آلمان، آثار گوته، شیلر و هردر را در حکم نوشته‌های مقدس خود می‌شناختند. تأکید آن اندیشگران بر آموزش بود، و درک این که منش انسانی چگونه شکل می‌گیرد. سخت‌گیری آموزشی مشهور ژرمنی به همان ایمان به اهمیت آموزش، و به این باور که سرشت شکل‌پذیر انسانی فقط به یاری آموزش‌های منظم و دشوار رشد می‌کند و تبدیل به واقعیت می‌شود، ارتباط داشت. اندیشگران آلمانی به مسائل آموزشی در متون کلاسیک (یونانی، لاتینی) دقت کردند، وکوشیدند تا نشان دهند که پژوهش‌های‌شان در این زمینه همان کشف انسان بودن است. این سان studia humanitatis یا «رشته‌ی پژوهش‌های انسانی» شکل گرفت و موضوع مرکزی آن فهم نظریات کلاسیک در زمینه‌ی آموزش و پرورش شد. معنای ضمنی واژه‌ی Humanismus توجه به آموزش انسانیّت بود. در این مورد، فرهنگ آلمانی تکرو نبود. مسائل آموزشی در فرانسه به شکرانه‌ی *امیل* ژان ژاک روسو در مرکز بحث قرارگرفته بود. در قلمرو فرهنگ انگلیس نیز به مثال‌های بارزی در سده‌ی نوزدهم برمی‌خوریم. آموزش سخت‌گیرانه و تقریباً ریاضت کشانه‌ای که جیمز میل بر

---

49 Cassirer, *The Renaissance Philosophy of Man,* p. xv.

50 R. J. Hollingdalle, *Nietzsche,* London, 1973, p. 97.

پسرش روا داشت، و شرح آن در ***زندگینامه‌ی خود نوشته‌ی*** جان استوارت میل آمده، هر چند نمونه‌ای افراطی است اما روشنگر آرمان آموزش روشنفکرانه‌ی دوران محسوب می‌شود.[۵۱] ماتیو آرنولد که در فن آموزش و پرورش سرآمد بود و صاحب نظر برجسته‌ای به حساب می‌آمد، انسان‌گرایی را مترادف با «فرهنگ» به کار می‌برد و آن را سنگری علیه «آشوب» ماتریالیستی دنیای مدرن معرفی می‌کرد.[۵۲]

علوم انسانی و مسائل آموزشی ضرورت توجه به مسائل زبانی و زبان‌شناسانه را پیش می‌آوردند. تعریف انسان به عنوان «حیوان ناطق» مطرح می‌شد، و فون هومبولت می‌نوشت که نمی‌شود انسان را جز از راه مهمترین خصیصه‌ی او یعنی زبان‌آوری‌اش شناخت. زبان‌شناسی تاریخی، توجه به ادبیات کلاسیک برای انسان گرایان آغاز سده‌ی نوزدهم با همان قدرت مطرح بود که برای اومانیست‌های رنسانس. فردریش ایمانوئل نیت هایمر اصطلاح Humanismus را در مورد پژوهش‌های تاریخی و زبان‌شناسانه‌ای که به کشف رازهای فرهنگ کلاسیک یونان و روم اختصاص داشت، به کار برد. انسان‌گرایی در واقع، تمامی چشم‌انداز فرهنگی مدرنیته را در خود خلاصه کرد. در آن از موجودی یاد می‌شود که در برابر اسطوره‌ها و باورهای سنتی و دینی قدعلم می‌کند، به عقل و نیروی زبان‌آوری خود متکی می‌شود. باید اعتراف کرد که گستردگی بیش از اندازه‌ی افق معنایی اصطلاح انسان‌گرایی، امکان دقت معنایی را به شدت کاهش می‌دهد. به ویژه که در این میان نکته‌های بی‌شمار عاطفی و احساسی نیز با این اصطلاح همراه شده‌اند. انسان‌گرایی از نظر بسیاری از اندیشگران سده‌ی نوزدهم مترادف با آرمان فلسفی یا اجتماعی آنان بود. مارکس، به عنوان مثال، در بحث از کمونیسم در ***دستخط‌های اقتصادی-فلسفی*** نوشت که کمونیسم به معنای واقعی‌اش همان انسان‌گرایی است.[۵۳] یعنی آن را انحلال مالکیت خصوصی بر ابزار تولید، فائق آمدن بر از خودبیگانگی، و یافتن و تخصیص به خویشتن راستین گوهر انسانی دانسته است. گونه‌ای بازگشت کامل انسان به خودش به عنوان موجودی اجتماعی. این کمونیسم همان طبیعت‌گرایی

---

51 J. S. Mill, *Autobiography and Literrary Essays,*ed. J. M. Robson, University of Toronto Press, 1981, pp. 5-56.

52 M. Arnold, *On Education,* ed. G. Sutherland, London, 1973.

53 K. Marx, *Early Writings,* ed. L. Colletti, London, 1975, p. 348.

یا انسان‌گرایی است، زیرا تمایز میان انسان و طبیعت، و میان انسان و انسان را از میان می‌برد، و تضادهای میان هستی و وجود، شیی‌شدگی و به خود تحقق دادگی، آزادی و ضرورت، فرد و نوع را نابود می‌کند. هیدگر نشان داده که این برداشت از انسان‌گرایی نیز همچون هر شکل دیگر آن استوار بر فهمی متافیزیکی از ماهیت انسان است که نزد مارکس به صورت ماهیت اجتماعی انسان مطرح می‌شود.[۵۴]

مارکس بیانگر انسان‌گرایی سوسیالیستی بود. نظیر حکم او را می‌توان در نوشته‌های سوسیالیست‌های آرمانشهری، گرایش‌های گوناگون کارگری و انقلابی دوران و به ویژه نزد آنارشیست‌ها یافت. ولی اندیشگران بورژوای سده‌ی نوزدهم نیز در ستایش انسان‌گرایی از آن‌ها عقب نمی‌ماندند. دل مشغولی آنان ابداع سرچشمه‌های چیزی بود که انسان‌گرایی می‌نامیدند. یاکوب بورکهارت رنسانس را «دوران هنر فردگرایانه» خوانده بود. به گمان او فردگرایی مسلط بر اندیشه‌ی اجتماعی رنسانس به اقتدار سده‌های میانه نقطه‌ی پایانی قطعی نهاد. ماتیو آرنولد نیز در سال ۱۸۸۸ در ***مقاله‌هایی درباره‌ی نقادی*** از ضرورت بنیان نهادن قطعی دیدگاهی یادکرده بود که در آن «انسان به معنای واقعی در مرکز جای گرفته باشد»، او مدرنیته را دارای ریشه‌های محکم در تاریخ فرهنگی اروپا می‌شناخت و به شیوه‌ی بورکهارت و انبوهی از ناقدان و تاریخ‌نگاران مهمترین آن ریشه‌ها را در رنسانس می‌یافت. به نظر او آنچه در دنیای امروز ارزش دارد، یعنی باور به پیشرفت تاریخی و گسترش آزادی‌ها و تعهدهای اخلاقی، ایمان به نتایج علم و عقل و غیره، همگی در قبول مقام انسان خلاصه می‌شوند. البته که این دیدگاه همخوان است با اندیشه‌های لیبرال که متأثر از قدرت قلم و فکر جان استورات میل و شماری از فیلسوفان و سیاست‌مداران پیشرفتی چشمگیر داشت، و همراه بود با دفاع جانانه از بازار آزاد و اقتصاد استوار بر رقابت کامل، صدور سرمایه و...

انسان‌گرایی سده‌ی نوزدهمی بیشتر جنبه‌ی سیاسی داشت تا فلسفی. برخلاف مباحث سده‌ی هجدهمی در مورد «طبیعت انسان» که هم منش قدرتمند فلسفی داشت و هم به جدل‌هایی سیاسی در مورد استعمار و نژادشناسی دامن زده بود. آنچه به یقین در مرکز بحث روشنگران قرار داشت، مفهومی تجریدی از انسان بود که دارای حقوقی است

54 Heidegger, *op. cit,* p. 224.

انکارناپذیر که به دلیل شرایط اجتماعی و سیاسی خاصی این حقوق را از کف می‌دهد، و البته که باید برای باز به چنگ آوردن این حقوق مبارزه کند. ژان ژاک روسو که در آغاز مشهورترین رساله‌ی سیاسی خود یعنی *قرارداد اجتماعی* می‌نوشت که «انسان آزاد به دنیا می‌آید و لی همه جا به زنجیر کشیده می‌شود» میان مفهوم کلی و تجریدی انسان به معنای موجودی که دارای حقوقی مسلم است، و انسان‌های واقعی‌ای که در سلطه‌ی قدرت انسان‌هایی دیگر و مناسباتی ظالمانه زندگی می‌کنند، تفاوت قائل می‌شد.[۵۵] بازگشت به انسانی که دارای حقوق طبیعی و خدادادی بود ضرورت بازگشت به موقعیت طبیعی را نشان می‌داد و منش اجتماعی زندگی انسان‌ها را که سبب شده بود همه جا به بند و زنجیر کشیده شوند، مورد نکوهش قرار می‌داد. به همین شکل در سراسر کتاب **حقوق بشر** تامس پین انقلابی که خود را با مبارزه‌ای بی‌امان با نظریات فیلسوف محافظه‌کار انگلیسی ادموند برک درگیر کرده بود، از انسان به معنای تجریدی روسویی و از حقوق او نیز به صورت اصولی کلی دفاع شده است.

از نظر لیبرال‌ها، مدافعان حقوق بشر و انسان‌گرایان روزگار پس از انقلاب‌های آمریکا و فرانسه برخی از حقوق انسان جنبه‌ی بدیهی و خود آشکار داشتند. در بیانیه‌ی استقلال آمریکا تامس جفرسن از این اصول بدیهی آغاز کرده بود: «ما این حقایق را بدیهی می‌دانیم: تمامی افراد انسان برابر آفریده شده‌اند، و از جانب پروردگارشان به آن‌ها حقوقی جدایی‌ناپذیر از ایشان اعطا شده است، و میان آن‌ها حقوق زندگی، آزادی، و دنبال کردن شادی و رفاه وجود دارد و...».[۵۶] اینجا «تمامی افراد بشر» همان معنای کلی موردنظر روسو از انسان را پدید می‌آورند، و می‌تواند در معنای راستین، و در زندگی هر روزه و عملی، به هر مورد واقعی بازگردد. اما، به راستی به هر مورد بازمی‌گردد؟ زمانی که جفرسن از حقایقی که خود بدیهی دانسته بود، حرف می‌زد در آمریکا بردگی سیاهان به صورت قانونی و گسترده وجود داشت، و تا حدود یک سده‌ی بعد هم وجود داشت، و تا حدود یک سده و نیم پس از خشک شدن مرکب اعلامیه نیز هنوز سیاهان لینچ می‌شدند. آیا سیاهان در میان تمامی افراد انسان جای نداشتند که دارای حقوق بدیهی گزینش زندگی و آزادی و دنبال کردن شادی و رفاه باشند؟

---

55 J. J. Rousseau, *Du Contract Social,* Paris, 1973, p. 60.

56 T. Jefferson, *The Portable Thomas Jefferson,* ed. M. D. Peterson, New York, 1975, p. 235.

آیا زنان و کودکان و خارجی‌ها انسان نبودند که در گستره‌ی شمول حق رای و نیز حق نماینده شدن که تامس پین آن‌ها را «حقوق طبیعی انسان‌ها»[57] می‌خواند، جای نمی‌گرفتند؟

این باور که انسان با حق و حقوقی انسانی و طبیعی متولد می‌شود با نوشته‌های روسو همه فهم شد، اما در فرهنگ سیاسی و اندیشگری اروپایی پیشینه داشت. در سال ۱۶۴۹ جان میلتون نوشته بود که «تمامی انسان‌ها به طور طبیعی آزاد متولد می‌شوند». او به صراحت بندگی را نتیجه‌ی زندگی و مناسبات اجتماعی خوانده بود، و البته از اظهار این نتیجه‌ی بحث خود نیز پروا نداشت که بندگی با وضعیت طبیعی زندگی آدمی خوانا نیست. درست همین نکته بعدها پنهان شد. مارکس وقتی با انسان تجریدی موردنظر لیبرال‌ها مخالفت می‌کرد می‌کوشید همین پنهان‌کاری را نشان دهد، یعنی روشن کند که در پشت چهره‌ی حق به جانب «حقوق مسلم، بدیهی و طبیعی انسان» تقسیم کار اجتماعی، شکاف طبقاتی است که نابرابری اقتصادی و اجتماعی را پنهان می‌کند.[58] این پنهان‌کاری به یاری سخنی عارفانه نیز نیاز داشت. در میانه‌ی سده‌ی نوزدهم اصطلاح «مذهب انسانیت» (The religion of humanity) رایج شد که معادل نوع دوستی به کار می‌رفت. جالب است که ریشه‌ی این اصطلاح در نوشته‌های ماتریالیست‌ها بود. لودویک فویرباخ اعلام کرده بود که: «برای انسان، خداوند انسان است». اما، اندیشگری که اصطلاح را رایج کرد جامعه‌شناس پوزیتیویست فرانسوی اگوست‌کنت بود. او برنامه‌ی مدرنیته را به صراحت اعلام و از آن دفاع کرد، جهان را برای علم چیزی به طور کامل کشف شدنی معرفی کرد، و امکان نهایی شناخت اثباتی انسان را در حکم همان شناخت مطلقی دانست که ادیان متعلق و منحصر به آفریننده می‌دانند. از این احترام به انسانی که همه چیز را می‌شناسد و روزی پیدا خواهد شد، چیزی هم سهم موجوداتی می‌شود که هم اکنون روی زمین زندگی می‌کنند، و در شکل‌گیری تاریخی آن دانایی مطلق نقشی ولو اندک دارند. جرج الیوت که آشکارا متأثر از کنت بود، در شعر «کولی اسپانیایی» سرود: «سرپناه آدمی جایی نیست مگر نزد انسان». انسان، در هنر ــ همخوان با تصویر رمانتیک از هنرمند ــ مقامی والا یافت. واگنر نوشت که اکنون هنر به ما نشان می‌دهد که آدمی در نظم آفرینش دارای چه منزل والایی است. البته از نظر واگنر این ضد یهود پیگیر، منزلت والا ویژه برخی از آدمیان

57 T. Paine, *Rights of Man,* ed. H. Collins, London, 1979, p. 90.

58 K. Marx, *Surveys from Exile,* ed. D. Fernbach, London, 1977, pp. 148-150.

بود، و همگان در آن شریک نمی‌شدند و هنر هم لابد باید این را نشان می‌داد که زیگفرید قهرمان اسطوره‌های شمال اروپا با موهای زرین و بدنی ورزیده با اجنه و جانوران که رسالت خود را حفظ و حراست از طلا و ثروت می‌دانستند، می‌جنگید. روشن است که آن «انسان کلی» آنقدرها هم کلی نبود.

نیچه در *انسانی، بسی انسانی* نوشته: «تمامی فیلسوفان در این کوتاهی شریک‌اند که به انسان چنان که هم اکنون هست، می‌نگرند، و فکر می‌کنند که می‌توانند به هدف خود از راه تحلیل او دست یابند. آنان به‌گونه‌ای غیرارادی به «انسان» همچون aeterna veritas [حقیقت جاودانه] می‌اندیشند، همچون موجودی که انگار در میانه‌ی تمامی بی‌ثباتی‌ها ثابت خواهد ماند، و ملاک مطمئن همه چیز خواهد بود. هر آنچه فیلسوف درباره‌ی انسان اعلام کرده در ژرفای خود هیچ نیست مگر شهادتی به انسانی متعلق به دوران بسیار محدودی از زمان. فقدان حس تاریخی ناتوانی خانوادگی فیلسوفان است. بسیاری از آنان بی آن که از این ناتوانی باخبر شده باشند، جدیدترین جلوه‌ی انسان را، آن سان که در برخی از ادیان یا حتی در برخی از رویدادهای سیاسی شکل گرفته، همچون صورت ثابتی فرض می‌کنند که باید از آن آغاز کرد... اما همه چیز در حال شدن‌اند، هیچ‌گونه امر حقیقی جاودانه‌ای وجود ندارد، همان‌طور که هیچ حقیقت مطلقی وجود ندارد».[۵۹] نیچه راه راگشود تا در روزگار ما، پس از آن همه سرود ستایش انسان، و خطابه‌های پر آب و تاب درباره‌ی «مذهب انسانیت»، متفکرانی چون هیدگر و فوکو با انسان‌گرایی فلسفی درافتند و فوکو بنویسد که انسان اختراعی است که چندان زمانی از ساخته شدن‌اش نمی‌گذرد و به پایان عمر خود هم نزدیک شده است.

۴

مرگ سوژه را هنرمندان پیش از فیلسوفان درک کردند. هنر دوران رونق مدرنیته «انسانی» بود. بزرگترین تمایز «انسان راسینی» یا قهرمانان شکسپیر با شخصیت‌های تراژدی کهن در این بود که قهرمانان راسین و شکسپیر فراتر از موقعیت تاریخی‌ای که در آن جای داده می‌شدند،

59 F. Nietzsche, *Human, All Too Human*, trans. R. J. Hollingdalle, Cambridge University Press, 1991, pp. 12-13.

درگیر معضل‌ها، ناتوانی، توانایی‌ها و چاره‌جویی‌های زندگی مدرن بودند. هر چند در بیشتر موارد در پیکر دوران تاریخی گذشته جای می‌گرفتند، اما کنش‌ها و واکنش‌های شان به روزگار مدرن و دوران تعمیم وجه تولید کالایی و پاگرفتن سرمایه‌داری مرتبط می‌شد. همواره فردگرایی بورژوایی به شکل صریح فلسفی خود یعنی سوژه‌ی دکارتی حاضر می‌شد. کنت کلارک در کتاب *چشم‌انداز به صورت هنر* نوشته است که مسأله‌ی اصلی در کار نقاشان اروپایی چند سده‌ی اخیر که «مناظر طبیعی» را موضوع پرده‌های خود قرار دادند طبیعتی مستقل از انسان نبود.[۶۰] هر چند در بیشتر این پرده‌ها انسان و ساخته‌های او به عنوان نشانه‌هایی در اثر غایب‌اند، اما راست این است که انسان تعیین‌کننده‌ی روح کار است. در تمامی این پرده‌ها مسأله‌ی مرکزی این است، یا به سرعت تبدیل به این می‌شد که: «ارتباط انسان با طبیعت چیست؟». گاه چشم‌انداز همچون گزارشی عینی از مکانی در جهان بیرون، یا جهان طبیعی دانسته می‌شد، یعنی کلیتی بیانگر کلیتی دیگر بود، وگاه به صورت برداشتی ذهنی و گزینشی، همچون مجموعه‌ای از نمادهای قابل تأویل شکل می‌گرفت. در هر دو مورد نکته‌ی مرکزی انسان بود. کسی که می‌بیند، تعیین می‌کند، و برمی‌گزیند.

مرگ سوژه که روشنگری به طور کامل او را در مرکز هنرهای روایی و نمایشی قرار داده بود، نخست به چشم هنرمند آمد. مارسل پروست و ویرجینیا ولف نشان دادند که سوژه متحد و یک پارچه‌ای وجود ندارد، بل ما در جستجوی خود در پی چنین پنداری به سوژه‌های گوناگونی که در زمان و به وسیله‌ی روایت ساخته می‌شوند، برمی‌خوریم. جیمز جویس، استیفن خود را در روزی غمگین و تمام‌ناشدنی در کلان-شهر مدرن به جستجوی هویت خود فرستاد، و سرانجام در نیمه‌های شب او را ناکام و مدهوش رها کرد. فرانتس کافکا ما را در جهانی از چیزها، جانوران و آدم‌ها سرگردان کرد، تا نشان‌مان دهد که نیرویی کیهانی بارها برتر و مقتدرتر از ما در میان است که نمی‌گذارد به هویت خود جز به صورت دستاوردی موقتی و مشکوک باور بیاوریم. تبدیل انسان به حشره در مسخ او، و یا توصیف موجودات اسطوره‌ای خورخه لوییس بورخس، جدا از هر برداشت اجتماعی و اسطوره‌ای، نشان می‌دهند که سوژه‌ی برین فلسفی چندان جدی نیست. سرانجام آدم‌های رمان‌ها و نمایش‌های سموئل

---

60 K. Clark, *Landscape into Art*, London, 1961.

بکت، و «انسان ناتوان» رابرت موزیل بهتر از هر کس دیگر شهادتی به خیالی بودن انسان و اقتداری است که زندگی مدرن برای او قائل شده است.

در سرآغاز پیدایی خواست مدرنیست‌های انگلوساکسون جهت به خاک سپردن سوژه، ویلیام باتلر ییتز نوشته بود: «هر چه شخصی است، و به آدمی خاص بازمی‌گردد، در هنر خواهد پژمرد» و توصیه کرده بود که بکوشیم تا شخصیت‌های روایی را، تا آنجاکه می‌شود در «واقعیت وجودی‌شان یعنی در موقعیت چندپارگی»، نمایان کنیم.[۶۱] توماس ارنست هیولم شاعر ایماژیست و ناقد ادبی با قریحه‌ی انگلیسی در سال ۱۹۲۴ اعلام کرده بود که باید بتوانیم «هندسه‌ی گریز از شخصیت» را برپا کنیم، یعنی از شخصیتی که از زمان رنسانس ما را گرفتار آن کرده‌اند، بگریزیم.[۶۲] دی. اچ. لاورنس در نامه‌ای به دوستش ادوارد گارنت نوشته بود: «به خاطر شاعرانگی سرد و پرشوری که به شامگاهان همانند باشد» باید در نظر گرفت که رمان‌های او «فاقد یک من [در برابر ego] در مقام یک شخصیت هستند».[۶۳] پیش‌تر به مرگ سوژه در آثار ویرجینیا ولف اشاره کردم. دقت به روش او در این مورد آموزنده است. شخصیت‌های چند پاره‌ای که او ترسیم کرده، در کتاب جذاب و مهم ژنویو لوید هستی در *زمان* با اشاره به رمان *امواج* تشریح شده‌اند.[۶۴] در این رمان ولف شگرد استوار کردن روایت بر چشم‌اندازهای فراوان را به کار گرفته تا راه‌هایی را تشریح کند که در آن‌ها آگاهی‌ها به گونه‌ای جمعی سازنده‌ی جهانِ مشترکِ ابژه‌ها می‌شوند، و سازنده‌ی هم‌زیستی آن جهان، یا واقعیت مشترک، با آگاهی تک‌تک افراد. این رمان به شکل روایتی چندآوایی نوشته شده است. شش «آگاهی» بدون رعایت نظم و تداوم منطقی و زمانی، هر کدام حکایت ارتباط درونی زندگی‌های خود را از کودکی تا آغاز میان سالی شرح می‌دهند. آنان هم از ارتباط درونی میانِ خودشان می‌گویند، و هم از ارتباط با شخصیتی هفتم، پرسیوال، که مرگ او نقطه‌ی مرکزی از هم پاشیدن‌هاست، چه در آگاهی‌های تک و چه در آگاهی مشترک. روایت‌های‌شان جذاب است، سرشار از توصیف‌هایی که البته به روشنی دیدگاه خاصی ارائه نمی‌شوند. حتی وقتی آوای

---

61 W. B. Yeats, "A General Introduction for my Work", in: *Essays and Introductions*, London, 1961, p. 522.

62 Davies, *op. cit,* p. 48.

63 D. H. Lawrence, *Selected Letters,* Harmondworth. 1950, p.18.

64 G. Lloyd, *Being in Time,* London, 1993, pp. 162-172.

راوی از موضع یک ذهن تک حرف می‌زند، باز شیوه‌ی «جریانِ آگاهی‌ها» (Stream of Consciousness) مطرح نیست. آنچه «گفته می‌شود» به شکل هیچ گفتار خاصی، یا تک‌گویی درونی‌ای که چه بسا بتواند در ذهن شخصیت‌ها بیان شود، نیست. این آگاهی‌ها، از راه قطعه‌های بی‌ارتباط با همدیگر، به تدریج وارد «هویت‌های فردی» می‌شوند. خود آگاهی چنان تجربه می‌شود که گویی هیچ مرز قاطعی میان آگاهی‌ها وجود ندارد. انگار تصویری غیرواقعی از راه «افزوده‌ها» ی دوستان ساخته می‌شود. دوستی، چیزهایی به هر شخصیت می‌افزاید، ولی در عین حال، به گونه‌ای شگفت‌آور آن را در تضاد با موجودی یکه قرار می‌دهد. شرح تجربه‌ی تکه‌تکه شدن، بارهای بار در *امواج* می‌آید. رودا، می‌ترسد که «هیچ چیز دنبال نشود». در آگاهی او «یک لحظه با لحظه‌ای دیگر دنبال نمی‌شود». او نمی‌داند که چگونه «دقیقه به دقیقه، و ساعت به ساعت پیش می‌روند، و چگونه با نیرویی طبیعی پیش می‌روند تا کلیتی را بسازند، توده‌ای انبوه را که دیگران زندگی‌اش می‌نامند». برای او، هیچ گوهری وجود ندارد که لحظه‌ها استوار بر آن از پی یکدیگر و یا گردهم بیایند. وحدتِ آگاهی را برنارد دنبال می‌کند که آوای همزمانِ مسیرهای راه‌آهن را می‌شنود، «تسلسل شادمانه‌ی رویدادی پس از دیگری، در زندگی ما، تیک، تیک، تیک، باید، باید، باید».

حلقه‌ای که این تأمل‌های خشک و بیشتر شگفت‌انگیز را در مرگ و زمان به هم وصل می‌کند، شکنندگی آگاهی فردی است، که با درونمایه‌ی نوشتن همبسته شده است. روایت به آگاهی برنارد، که نویسنده است، جنبه‌ی مرکزی می‌بخشد. توانایی برنارد در فرا رفتن از محدودیت‌های آگاهی به او مقامی ممتاز در این جریانِ انتقال چشم‌اندازها بخشیده است. در پایانِ رمان، در واقع، ما حیرت زده باقی می‌مانیم. نکند این تک‌گویی‌های جداگانه، همه دست پختِ سازندگی ذهن همین نویسنده بوده‌اند؟ برنارد در مقام یک نویسنده «از قلمرو بی‌آفتابِ عدم هویت می‌گذرد». نوشتن راهی است برای مقاومت در برابر تأثیرهای ویرانگر زمان کیهانی، و در برابر همراهی نیروها با آن. زمان انسانی و کیهانی جهت ساختن تمایزگذاری تازه‌ای با یکدیگر همراه می‌شوند. برای ویرجینیا ولف، نوشتن راهی است تا در برابر مرگ «کنش‌گر و مثبت» بمانیم. راهی برای مقاومت پیشاروی نیروی آن، و به چنگ آوردنِ «لحظه‌های بودن»، و ثابت کردن آن‌ها در واژگان.

اگر از آفرینندگی ادبی و هنری بگذریم، می‌توانیم در قلمرو نظریه‌ی ادبی نیز مرگ سوژه

را به صورت آنچه رولان بارت «مرگ مؤلف» خوانده بود، بازیابیم. بارت بسیار کوشید تا هر گونه هویتی را که چه بسا خواننده با خواندن نوشته‌های خود او به تصور درمی‌آورد، بی‌اعتبار کند. نمونه‌ای عالی از این تلاش زندگینامه‌ی خود نوشته‌ی اوست به نام *رولان بارت به قلم رولان بارت*.[65] برخلاف سنت دیرپای زندگینامه‌ها و زندگینامه‌های خود نوشته‌ی روزگار مدرن، اینجا مؤلف کوچکترین تلاشی ندارد تا تداوم یک زندگی راستین، و بقای یک سوژه را نشان دهد.[66] او نمی‌خواهد که شرحی از رویدادهای برگزیده‌ی زندگی یک روشنفکر را ارائه کند، کسی که گویا بنا به تقدیری آسمانی از لحظه‌ی تولد بر پیشانی‌اش مهر نویسنده شدن نقش بسته بود، و گام به گام به این هدف متعالی نزدیک‌تر می‌شد. اینجا یک موجود کافکایی یا برشتی وجود داد که با حروف نخست نامش مطرح است: R . B . یک «من» وجود دارد که از همان گام نخست پیشنهاد شده که حرف‌هایش را چنان بخوانیم که انگار با یک شخصیت در رمانی سروکار داریم. یک «او» وجود دارد که کسی دیگر در این لحظه بنا به منطق هرمنوتیکی روایت، راست و دروغ‌هایی درباره‌ی او سرهم می‌کند. خلاصه، هشدار! که ما با یک آدم، و با تداوم زندگی چند آدم روبرو نیستیم، بل با موقعیت‌های نشانه‌شناسانه‌ای روبروییم که مدام بر اساس قراردادهایی تازه، و تازه‌شونده، «جا عوض می‌کنند».

نکته‌ی جذاب اینجاست که پیشینه‌ی مرگ مؤلف نیز به سرآغاز مدرنیسم هنری می‌رسد. تی. اس. الیوت در مقاله‌ی «سنت و قریحه‌ی شخصی» نظر داد که شاعری بازنمود شخصیت نیست، بل بیشتر گریز از شخصیت است.[67] او یادآور فاصله‌ی عظیمی شد که میان آدمی که زندگی می‌کند و رنج می‌کشد با ذهنی که می‌آفریند، وجود دارد. نادرست خواهد بود که این دو را با هم یکی بپنداریم. اسکار وایلد وقتی به آندره ژید نصیحت می‌کرد که تا می‌تواند از به کار بردن ضمیر اوّل شخص مفرد خودداری کند، همین نکته را درنظر داشت. باید «من» پنهان شود تا نکته‌هایی باطنی راه خود را به سوی آشکارگی بیابند. نویسنده‌ای که از حقایق زندگی و اندیشه‌ها و شخصیت «خویشتن» حرف می‌زند یکی از روایت‌ها و رشته‌ای از تأویل‌ها را برجسته می‌کند، اما به بهای از میان بردن امکانات و تجربه‌های تأویلی فراوان دیگر. موریس

---

65 R. Barthes, *Roland Barthes*, Paris, 1975.

۶۶ درباره‌ی این سنت بنگرید به کتاب: D. Madelénat, *Le Biographie*, Paris, 1984.

67 T. S. Eliot, *The Sacred Wood*, London, 1974, p. 58.

بلانشو در پشت‌جلد کتاب‌هایش چنین معرفی شده: «موریس بلانشو، رمان‌نویس و ناقد، که زندگی‌اش یکسر وقف ادبیات شده، و با سکوتی که برازنده‌ی آن است». این سکوت برازنده‌ی ادبیات تنها پنهانگری هویت نیست، بل باور به دسترس‌ناپذیر بودن آن است.

سخن فلسفی اندکی پس از سخن هنری مرگ سوژه را نتیجه گرفت. مهمترین بیان آن را می‌توان در کتاب *هستی و زمان* مارتین هیدگر یافت. در ادامه‌ی این جستار به‌کار بزرگ هیدگر اشاره خواهم کرد، اما اینجا بهتر است از یکی از پیروان او یاد کنم که در نوشته‌های خود تا آخرین حدّ ممکن به دستاوردهای هنری و ادبی تکیه کرد، و در واقع سخن فلسفی را در مورد خاص بحث «مرگ انسان» به سوی همان دستاوردها راهنمایی کرد. میشل فوکو، به جای آغاز از فرض مؤلف به عنوان دارنده‌ی هویتی معلوم و تثبیت شده، کسی که در آثار خود مجموعه‌ای از معناها را «سرمایه‌گذاری» می‌کند، شرایط امکان مؤلف شدن را بررسی کرد. او در این بررسی به کارآییهای سخنی که قرار است «کار فکری مؤلف» در آن جای گیرد، توجه کرد. فوکو نشان‌داد که «مؤلف‌بودن» یک شرط بینامتنی است که پیش از بیان مؤلف وجود داشته است. مؤلف به عنوان یک سوژه، یعنی یک هویت مشخص، معلوم، متمرکز و ثابت، نتیجه‌ی کارکرد نظام‌های پیچیده‌ی سخن‌حقوقی،و سخن‌هایی است که به نظام‌های سیاسی و اجتماعی شکل داده‌اند. در این نظام‌ها حقوق مالکانه و شکل‌های گوناگون اختیار بیان‌گری یعنی مؤلف بودن همچون الزام‌های نهادی‌ای که مؤلف را تعیین می‌کنند، جای گرفته است. وحدت درونی سوژه یا مؤلف درست همان چیزی است که این الزام‌ها می‌آفرینند و فوکو آن را نمی‌پذیرد. او یک‌بار به صورت ناشناس بالوموند گفتگو کرد: «چرا من به شما پیشنهاد دادم که ناشناس بودن را برگزینیم؟ جدا از حسرت آن روزهایی که یکسر ناشناس بودم، می‌دانستم که امکان پذیرفته شدن آنچه می‌گویم بیشتر خواهد شد. نزد خواننده‌ی احتمالی، سطح تماس دست نخورده می‌ماند. تأثیرگذاری کتاب‌ها در زمینه‌هایی نامنتظر جای می‌گیرد و شکلی می‌یابد که من هرگز به آن نیندیشیده‌ام. نام، کارها را زیادی آسان می‌کند.»[۶۸]

البته فوکو به ندرت، و با اکراه از زندگی‌اش، کودکی‌اش و تجربه‌هایش می‌گفت. یک بار اعلام کرد: «بی‌شک من یگانه کسی نیستم که می‌نویسد تا خود را پنهان کند و چهره‌ای از خود

---

۶۸ م. فوکو، «فیلسوف نقاب‌دار، گفتگو» ترجمه‌ی ب. احمدی، *کلک* ۷۰-۶۸، آبان ـ دی ۱۳۷۴، ص ۵۰.

نشان ندهد. از من نپرسید که چه کسی هستم و نخواهید که همان کس باقی بمانم: این اخلاق ثبت احوالی است که بر اسناد شناسایی ما حکومت می‌کند. دستِ کم وقتی که می‌نویسیم ما را از شرّ آن راحت بگذارید».[۶۹] مانی حقیقی فوکو را به خوبی معرفی کرده است: «میشل فوکو، کسی که بی‌چهرگی، سیلان، تجدیدنظر و ابهام از خصوصیات اصلی فلسفه‌اش به حساب می‌آیند. آثار فوکو در فضای ثابت و مستحکم یک سبک، یا سخن خاص نمی‌گنجد و این شاید تنها مشخصه‌ی کار او باشد. از دید او هویت، هویتی که بتوان در مسیر زمان بازش شناخت و دوباره به آن اشاره کرد پیامد کارکرد مقیدکننده و سرکوب‌گر اقتدار است».[۷۰] فوکو در همان گفتگوی با راکس مارتین اعلام کرد: «من فکر نمی‌کنم که ضرورتی داشته باشد که به دقت بدانم کیستم. مهمترین موضوع در زندگی و کار این است که امکان بیابی که تبدیل به کسی دیگر بشوی، کسی که در آغاز نبودی. اگر وقتی نوشتن کتابی را آغاز می‌کنید، بدانید که آخرش چه نظری خواهید داد، آیا گمان می‌برید که شهامت آغاز نگارش آن را خواهید داشت؟ آنچه در مورد نگارش و رابطه‌ای عاشقانه راست است، در مورد زندگی هم صادق است. بازی وقتی جالب است که ندانیم آخرش چه خواهد شد».[۷۱]

فوکو همچون برنارد در رمان *امواج* ویرجینیا ولف از طریق نوشتن در برابر سوژه شدن و هویت یافتن مبارزه کرد. برای او نوشتن یک «تکنیک» جهت «تعالی» خویشتن بود. هیچ چیز از نظر او مهمتر از دگرگونی‌ای نبود که نوشته‌هایش در خود او و خوانندگان‌اش برمی‌انگیختند. از نگاه فوکو «اثر بزرگ نویسنده در نهایت خود اوست در جریان نگارش کتاب‌هایش ... اثر کل زندگی و در آن میان متن را دربرمی‌گیرد. اثر فراتر از اثر می‌رود و سوژه‌ای که می‌نویسد نیز بخشی از اثر است».[۷۲] به هیمن دلیل می‌توان گفت که هویت نویسنده در حال نوشتن ثابت نیست، بل فرّار، سیّال، گریزنده و ناپابرجاست. در ۱۴ مه ۱۹۸۱ فوکو در گفتگویی با پانیه و وارته که با عنوان «روشنفکر و قـدرت» منتشر شد، گفته بود: «به یک معنا من همیشه چنین خواستم که کتاب‌هایم قطعه‌هایی از زندگی‌نامه‌ی خود نوشته‌ام باشند.

69 M. Foucault, *L´archéologie du savoir,* Paris, 1992, p.28.

۷۰ م. حقیقی، «این چپق یک پیپ است» در: م. فوکو، *این یک چپق نیست*، ترجمه‌ی م. حقیقی، تهران، ۱۳۷۵، ص ۷.

71 Foucault, *Dits et écrits,* Paris, 1994, vol. 4, p.777.

72 M. Foucault, *Raymond Roussel,* Paris, 1992, pp. 13-15.

کتاب‌های من همواره مسائل شخصی من درباره‌ی جنون، زندان، جنسیت و غیره بوده‌اند». [۷۳] فوکو یک سال بعد همین نظر را حتی شدیدتر در گفتگویی با راکس مارتین که با عنوان «حقیقت، قدرت و خویشتن» منتشر شد، اعلام کرد: «هر یک از کتاب‌های من بخشی از سرگذشت من (mon histoire) هستند». [۷۴] این نظر تازه‌ای در آثار او نیست و فقط در مورد «خویشتن» او نیز اظهار نشده است. پیش‌تر درباره‌ی ریمون روسل گفته بود: «آن کس که نویسنده است، به سادگی کارهای خود را در کتاب‌هایش، یعنی در آنچه منتشر می‌کند، پیش نمی‌برد. کار اصلی او خود او در جریان نگارش کتاب‌های خویش است. زندگی شخصی یک فرد، ترجیح‌های جنسی او و کارهایش با یکدیگر در نسبتی درونی قرار دارند. نه فقط به این دلیل که کارهایش برگردان زندگی جنسی او هستند، بل به این دلیل نیز که کارش دربرگیرنده‌ی کل زندگی او و متن‌هاست. کار بیش از کار است. سوژه‌ای که می‌نویسد خود بخشی از کار است». [۷۵]

بنیان فلسفی بحث فوکو در انکار سوژه و مردود شناختن انسان‌گرایی چیست؟ در واپسین صفحه‌ی *واژگان و چیزها* نوشت: «یک نکته مسلم است: انسان نه قدیمی‌ترین و نه ثابت‌ترین مسأله‌ای است که در مقابل دانش انسانی مطرح شده است. با در نظر گرفتن یک نمونه‌ی گاهنامه‌ای نسبتاً کوتاه، درون یک قلمروی جغرافیایی محدود ــ فرهنگ اروپایی از سده‌ی شانزدهم به این سو ــ می‌توان مطمئن بود که انسان اختراعی تازه در آن است... چنان که تبارشناسی اندیشه‌ی ما به سادگی نشان می‌دهد انسان یک اختراع ایام جدید است، و چه بسا پایان آن نزدیک شده است». [۷۶] مخالفت فوکو با تصویر مدرن از انسان، و انسان‌گرایی، ضدیت او با سامان حقیقت مدرن بود. او مدام یادآور می‌شد که سوژه‌ی دانا، شناسا و متمرکز اندیشه‌ی مدرن را باید چیزی ساخته شده و مصنوعی تلقی کرد، که به آرایه‌ای از نظام اجتماعی قدرت وابسته است، و امری جاودانی و طبیعی نیست. فوکو می‌خواست سامان حقیقتی را آشکار کند که خود پنهان‌کننده‌ی منافع، بهره‌ها و خواست قدرت است. او نشان داد

---

73 M. Foucault, *Dits et écrits,* vol.4, pp. 747-748.

74 *ibid,* p. 779.

75 C. Ruas, "An Interview with Michel Foucault" in: *Death and Labyrinth: The World of Michel Foucault*, London, 1986, p. 184.

76 M. Foucault, *Les mots et les choses,* Paris, 1974, p. 368.

که هر گاه هویت سوژه‌ای فقط با یک عامل معرفی می‌شود (به عنوان مثال در سخن مارکسیستی با عامل وابستگی طبقاتی، و جایگاه انسان در مناسبات تولیدی و اجتماعی) همنوایی با همان سامان حقیقت خواهد بود. مسأله‌ی فوکو این نبود که صرفاً بتواند دریابد که سوژه چطور ساخته شد و خود را به عنوان سوژه پذیرفت، بل او می‌خواهد بداند چگونه سوژه به بهای انکار هر شکل کاربرد عقل که با شکل مسلط خردباورانه (خرد ابزاری و فنی مدرنیته) نمی‌خواند، شکل گرفت. با کنار گذاشتن شیوه‌ی دیگر کاربرد عقل یا منطق دیگر (با آن‌ها را دیوانگی، بزه کاری، جنایت‌کاری، ضدیت با اجتماع و غیره خواندن) انسان «سالم» غربی یعنی انسان خردباور مسلط شد. فوکو وقتی از فرهنگ غربی به عنوان فرهنگ ما حرف می‌زد، گفته‌اش تلاش برای روشنگری تبار این فرهنگ بود، و نه تعلق خود او به آن. از این‌رو انتقاد ادوارد سعید به او که در بند اروپا محوری باقی ماند چندان درست نمی‌نماید. به همین شکل او وقتی از «انسان غربی» یاد می‌کرد، و تأکیدی بر جنبه‌ی مذکر این انسان نمی‌کرد، چشم بر فرودستی زنان نبسته بود. شماری از نظریه‌پردازان فمینیست به فوکو انتقاد کرده‌اند، و در مقابل برخی از این نظریه‌پردازان نیز از او دفاع کرده‌اند.[۷۷] فوکو راه را بر شناخت نسبت قدرت و حقیقت گشود، بحث پیرامون این که زنان چگونه در سخن خردباوری در مرحله‌ی دوم قرار گرفتند، می‌تواند در حکم ادامه‌ی کار او محسوب شود.[۷۸]

نیچه که نیرو را مهمتر از معنا دانسته بود، نمی‌پرسید که شرایط پیشاتجربی تحقق دانش کدام‌اند. او می‌پرسید: چرا دانایی برای کسی ضروری است؟ و خود به این پاسخ رسید که دانش برای حفظ شکلی از زندگی ضروری است. هر شکل زندگی نیازمند فرض باخبری است، و شکل‌هایی این باخبری را نهایی و مطلق می‌خواهند. فوکو وقتی در *نظام سخن* می‌گفت که هدف خود را «شناخت تاریخ خواستِ دانایی» می‌داند، در واقع نشان می‌داد که این خواست را در پراتیک سخن‌گون، قاعده‌ها، اوامر، نهی‌ها، امور ممنوع و ... یعنی در سامان انسان‌گرایانه‌ی حقیقت می‌جوید. با توجه به این سامان می‌توان رابطه‌ی میان سوژه‌ی

---

۷۷ نمونه‌ای از دفاع مستدل و پذیرفتنی از فوکو کتاب زیر است:
L. Mc Nay, *Foucault and Feminism*, Cambridge, 1992.

78 B. Martin, "Feminism, Criticism and Foucault" in: I. Diamond and L. Quinby eds, *Feminism and Foucault*, Northeastern University Press, 1988.

مدرن و سخن را دریافت. این نکته یکی از درونمایه‌های ***دیرینه‌شناسی دانش*** بوده است. در آن کتاب فوکو از هر فرصتی سود جست تا اهمیت شناخت شکل‌گیری سخن در تکوین سوژه را نشان دهد. او نوشت که سخن در حکم بازنمود یک اندیشه یا یک سوژه‌ی سخنگو نیست، بل یک تمامیت است، تمامیتی که در آن هم عدم تداوم سوژه تعیین می‌شود، و هم روشن می‌شود که نظم و قاعده‌یابی احکام در سخن نتیجه‌ی سوژه‌ی برین و ذهنیت نیست.[۷۹] بنا به سخن مسلط علمی علوم انسانی می‌توان متوجه شد که انسان در واقع «حاکمیت در قالب سوژه» است. فوکو از انسانگرایی آن تمامیت سخن‌گونی را درک می‌کرد که از راه آن انسان غربی می‌گوید: «حتی اگر تو از آن کسان نباشی که قدرت را به طور مستقیم اعمال می‌کنند، شاید بتوانی باز هم از حاکمان باشی». انسانگرایی و سوژه‌ی قدرتمند، انسانی که قدرت را به طور مستقیم اعمال می‌کنند، و انسانی که بدون اعمال قدرت با سازوکار پیچیده‌ای سروکار می‌یابد که قدرت را ممکن می‌کند، با هم همبسته‌اند.

فوکو گفته‌بود که «انسانگرایی استوار براشتیاق‌دگرگونی نظام ایدئولوژیک بدون دست زدن به ترکیب نهادهاست، اصلاح گرایی آرزومند دگرگونی نهادها بدون دست زدن به نظام ایدئولوژیک است».[۸۰] انسانگرا به اصول مقدس مدرنیته و نهادهای آن وفادار است، اما اعلام می‌کند که بهتر است به گونه‌ای تازه، یعنی با نگرش ایدئولوژیکی جدیدی به آن‌ها بنگریم. در حالی که همان تصور مرکزیت انسان به عنوان سالار طبیعت را ادامه می‌دهد می‌خواهد پندارهای جانبی نظام عقیدتی‌ای را که گرد این تصور پدید آمده‌اند، و در نهادهایی اجتماعی مستقر شده‌اند، دگرگون کند، و این کار شدنی نیست. در حالی که سنت انسانگرایی به عنوان موقعیتی در تاریخ فراموشی هستی خواست قدرت است، این خواست را از یک سو منکر می‌شود و از سوی دیگر تثبیت می‌کند. انسان را در مقام والا قرار می‌دهد، اما به روی خود نمی‌آورد که با این کار خواست قدرت را در موضع برتر نهاده است، و پنهان می‌کند که به نیروی مهیب و ویرانگری که قرار نیست آرام و ملایم رفتار کند، فعلیّت داده است. نمی‌گوید که در نهایت، این ویرانگری محیط زیست، ویرانگری انسان است. نمی‌گوید که سرانجام خواست خود ــ ویرانگری است که تحقق پیدا می‌کند. خواستی که در واقع گوهر نیهیلیسم

---

79 Foucault, *L'archéologie du savoir*, P. 75.

80 M. Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice,* Cornell University Press, 1977. p. 228.

است. هیدگر پیش از فوکو اعلام کرده بود که نیهیلیسم در بنیاد انسان‌گرایی نهفته است. نیروی ویرانگری انسان گرایی نمایانگر منش ضد انسانی آن است. هیدگر می‌دید که انسان‌گرایی را بر اساس تعریفی نسبی و تاریخی از سرشت و ماهیت انسان و از آزادی بنا نهاده‌اند. انسان‌گرایی به نقد شکل گرفته از تعریف‌هاست، تعریف‌هایی از طبیعت، تاریخ، جهان و بنیاد جهان یعنی تعریفی از هستی‌هستندگان. انواع گوناگون انسان‌گرایی به تعریف‌های متفاوتی بازمی‌گردند اما همه در اساس کار خود آن تعریف انسان همچون نیروی مهاجم به نیروهای طبیعت را می‌پذیرند. هیدگر نوشته که هر روایت از انسان‌گرایی یا در یک متافیزیک ریشه دارد و یا چنان ساخته شده که متافیزیک باشد.[81] هر گونه تعیین کردن گوهر انسان و هر گونه پیش فرض تأویلی از هستندگان که از حقیقت هستی نپرسد، خواه پیش برنده‌ی بحث بداند یا نه متافیزیکی است. هر گونه انسان‌گرایی، به هر شکل که ظاهر شود، متافیزیکی باقی می‌ماند.

۵

یکی از مهمترین نوشته‌های هیدگر در مورد انسان‌گرایی، متنی است که او در پاسخ به ژان بوفره، دوست فرانسوی و مترجم برخی از آثارش، نوشت و به ***نامه‌ای درباره‌ی انسان‌گرایی*** مشهور شده است. متنی که از این نامه در سال ۱۹۴۷ منتشر شد، حالت رساله‌ای را دارد، و به زبان‌های بسیاری ترجمه شده است، و در واقع بازخوانی و بازنویسی دو نامه‌ای است که هیدگر در ۲۳ نوامبر ۱۹۴۵ و دسامبر ۱۹۴۶ برای بوفره فرستاده بود. متن در پاسخ به مواضعی نوشته شده که ژان پل سارتر در مورد نسبت میان فلسفه (و آنچه او به نام اگزیستانسیالیسم مشهور کرد) با ذهنیت و ماهیت انسان مطرح کرده بود. متن مورد نظر بوفره و هیدگر رساله‌ای کوتاه از سارتر بود به نام ***اگزیستانسیالیسم انسان‌گرایی است***، که بر اساس یک سخنرانی سارتر منتشر شده، و آشکارا هدف او در آن گفتار تفهیم پیچیدگی‌های دیدگاه فلسفی‌اش به مخاطبانی نه چندان آشنا با فلسفه بود.[82] هر چند هیدگر به صراحت از کتاب

---

81 Heidegger, *Basic Writings*, p. 225.

82 J. - P. Sartre, *L´existentialisme est un humanisme*, Les Editions Nagel, Paris, 1963.

فلسفی مهم سارتر یعنی *هستی و نیستی* نام نبرد، اما بنیاد انتقادش شامل حال آن کتاب نیز می‌شد.

نامه‌ای درباره‌ی انسانگرایی متنی است پیچیده و دشوار. همچون بیشتر آثار هیدگر با شرحی به ظاهر ساده و همه فهم آغاز می‌شود، اما در همان نخستین صفحه دشواری‌های فلسفی سربرمی‌آورند. نویسنده‌ای به نام روبرهانری کوزینو توانسته چهار دسته تأویل اصلی از این نوشته‌ی هیدگر را از هم متمایز کند، اما او نیز اعتراف کرده که متن بسیار پیچیده‌تر از آن است که بتوان به طور قطع از این تأویل‌ها به عنوان برداشت‌های نهایی یاد کرد.[۸۳] در تمامی تأویل‌ها نکته‌ای مشترک و آغازگاه بحث است: اگزیستانسیالیسم سارتر درگیر همان برداشت‌های متافیزیکی فلسفه‌ی مدرن یعنی سوژه‌ی دکارتی و سوژه‌ی برین کانتی است. سارتر در آن رساله بحث خود را استوار بر این باور کرده بود که «وجود یا existence انسان مقدم بر ماهیت یا essence اوست»، و انسان نخست وجود می‌یابد، بعد متوجه وجود خود می‌شود، یعنی خود را می‌شناسد، یا تعریف می‌کند. سارتر نوشته بود: «انسان پیش از هر چیز طرحی است که در ذهن‌گرایی خود می‌زید».[۸۴] از نظر سارتر هیچ امر عینی‌ای وجود ندارد که به عنوان «ماهیت انسان» او را همچون «وجود» مشخص و معلوم کند. انسان چیزی نیست جز روش و طریقی که عمل می‌کند. انسان همان کاری است که انجام می‌دهد. او همواره در موقعیت‌هایی قرار می‌گیرد که در آن‌ها ناگزیر به گزینش میان بدیل‌های گوناگون می‌شود. از نظر سارتر این گزینش شرط آزادی انسان است، و انسان همین اجبار به آزادی یا گزینش است. انسان به هیچ ماهیت پیشینی‌ای که در حکم تضمین صحت و برتری گزینش او باشد، بازنمی گردد، به همین دلیل گزینش او با دلهره و وانهادگی و درک مسؤولیت همراه است. حکم مشهور سارتر که «انسان اجبار به آزادی است» در عین حال نشان می‌دهد که انسان با گزینش خود هم ماهیت خویشتن را می‌سازد، و هم همگان را متعهد می‌کند. در واقع مسؤولیت اصلی در گزینش از همین متعهد کردن همگان برمی‌آید. این عنصر اخلاق بایاشناسانه‌ی کانتی در بحث سارتر است، هر چند خود او این عنصر را به رسمیت نمی‌شناسد و اخلاق فرمالیستی

← ژ. پ. سارتر، *اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر*، ترجمه‌ی م. رحیمی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۴۵.

83 R. H. Cousineau, *Humanism and Ethics*, Louvain, 1972, pp. 65-66.

84 Sartre, *op. cit*, 23. (سارتر، پیشین، ص ۲۵)

کانت را مورد انتقاد قرار می‌دهد. اما اگر انسان در گزینش خود به خویشتن معنا دهد، پس می‌توان گفت که او در واقع در کنش خود موجود است: «انسان جز کنش نیست».[۸۵] واقعیت فقط در کنش وجود دارد، و اگزیستانسیالیسم انسان را بر اساس کنش تعریف می‌کند. با رد عینیت ماهیت پیشینی، سارتر نتیجه می‌گیرد که اصل ذهنیت است، و آزادی انسان در گزینش و کنش ریشه در ذهنیت او دارد، و این یگانه عاملی است که مقام انسان را تعیین و مشخص می‌کند. در نتیجه «من می‌اندیشم» یا cogito ی دکارتی یگانه نقطه‌ی شروع ممکن برای اگزیستانسیالیسم و یگانه بنیاد ممکن برای انسان‌گرایی محسوب می‌شود. سارتر به صراحت نوشته: «در بدو امر به حقیقتی جز این نمی‌توان معتقد شد که «می‌اندیشم، پس هستم». این حقیقت مطلقی است که به وسیله آن شعور آدمی به خود پی می‌برد. هر نظریه‌ای که بشر را خارج از این لحظه (که آدمی خود را می‌یابد) در نظر گیرد، نظریه‌ای است که پیش از هر چیز حقیقت را طرد می‌کند».[۸۶]

نتیجه‌ی واپسین یعنی باور سارتر به سوژه‌ی دکارتی سبب شده که او از انسان‌گرایی و حقیقت مطلق یاد کند. از نظر هیدگر باور به سوژه ایمان فلسفی نادرستی است و حقیقت مطلق را انسان‌گرایی وانمود کردن، درافتادن به نیهیلیسم است. هیدگر اهمیت بحث کنش را منکر نمی‌شود، و *نامه‌ای درباره‌ی انسان‌گرایی* را نیز با بحث از کنش به پایان می‌رساند. اما، او به شدت از سنت ذهن‌گرایی انتقاد می‌کند، سنتی که «من می‌اندیشم» را آستانه‌ی آزادی معرفی می‌کند. *نامه‌ای درباره‌ی انسان‌گرایی* مدام به این نکته باز می‌گردد که دازاین یا مشخص شدن نسبت با حقیقتِ هستی، یا انسان، فراتر از ذهن‌گرایی مبهم دکارتی قرار دارد. هیدگر به جای لفظ existence که سارتر در برابر وجود به‌کار برده، از Ek-sistenz یاد می‌کند، تا روشن کند که انسان به روی حقیقتِ هستی مشخص و شفاف است. این درست همان نکته‌ای است که انسان‌گرایی از یاد برده است. انسان‌گرایی موضع یکه‌ی انسان در برابر هستی را یعنی شفاف کردن هستی (Lichtung des Seins) را یا در نظر نمی‌گیرد و یا بی‌اهمیت جلوه می‌دهد. هیدگر سنت انسان‌گرایی را به همین دلیل رد می‌کند و آن را متافیزیکی می‌خواند. سنتی که با تأکید بر موجودات یا هستندگان، در واقع هستی را فراموش می‌کند. در «آیین افلاطون در

---

85 Sartre, *op. cit*, 57. (سارتر، پیشین ، ص ۴۸)

86 Sartre, *op. cit*, 64. (سارتر، پیشین، ص ۵۴)

مورد حقیقت» هیدگر نوشته که «سرآغاز متافیزیک در اندیشه‌ی افلاطون، می‌تواند سرآغاز انسان‌گرایی دانسته شود».[۸۷] از نظر هیدگر انسان‌گرایی به هر شکل که ظهور کند یا متافیزیک است و یا بنیاد متافیزیک قرار می‌گیرد. هر گونه تأویل ماهیت انسان پیش فرض وجود یا هستنده‌ای را داراست، و از حقیقت هستی دور می‌شود.[۸۸]

به نظر هیدگر، سارتر از هستی-در-جهان حرف نمی‌زند، به «بی‌خانگی دازاین» کاری ندارد، چنین بحث می‌کند که انگار انسان در این جهان قرار گرفته است. بی‌خانگی یعنی باور به موجود (هستندگان) و رها کردن هستی.[۸۹] سارتر حکم «ماهیت مقدم بر وجود است» را معکوس کرده، اما این حالت عکس نیز همچنان متافیزیکی است.[۹۰] سارتر مدام از تقدم وجود بر ماهیت حرف می‌زند، با بحث از وجود، هستی را فراموش می‌کند، او از این نکته غافل است که اصالت به کنشی که همچون فعالیتی مخالف با اندیشه انگاشته شود، و از دوگانگی کنش و اندیشه آغاز کند، بازنمی‌گردد، بل به اندیشیدن که کنش است، بازمی‌گردد. نمی‌توان انسان را در خود، یعنی در ماهیتی خیالی شناخت، حتی اگر این ماهیت را نتیجه‌ی کنش و گزینش دانست. انسان فقط از راه دقت به نسبت خود با هستی، یا شکل و میزان غفلت خود از این نسبت، یا با خبری از این نسبت، شناختنی است. اندیشیدن به حقیقت هستی در عین حال اندیشیدن است به Ek-sistenz و توجه به «آنچه به حساب می‌آید، و در خدمت حقیقت هستی است» اندیشیدن به حقیقت هستی به زبان می‌آید، و این هیچ ارتباطی با برداشت متافیزیکی از انسان ندارد.[۹۱] باید از بنیاد متافیزیکی انسان‌گرایی فراتر رفت. هستنده را باید از راه «نزدیکی به هستی» شناخت، چنین کاری از حدّ فلسفه نیز فراتر می‌رود. آشکارگی تقدیر انسانی است در تاریخ هستی، که همواره در تاریخ متافیزیک پوشیده مانده است.

در مرکز بحث هیدگر در ***نامه‌ای درباره‌ی انسان‌گرایی*** چرخش مشهور اندیشه‌ی هیدگر را می‌توان بازیافت. این متن از چارچوب ***هستی و زمان***، و توجه به دازاین، به برداشت‌های مرحله‌ی دوم کار فکری و فلسفی هیدگر، یعنی توجه به حقیقت هستی می‌رسد. راز دشواری

---

87 M. Heidegger, *La Doctrine de Platon sur la Vérité,* in: *Questions ii*, trans, A. Préau, Paris, 1973, p. 160.

88 M. Heidegger, *Basic Writings,* pp. 225-226.

89 *ibid,* p. 242.

90 *ibid,* p. 232.

91 *ibid,* p. 246.

متن را شاید بتوان با توجه به این نکته بهتر دریافت. کنار گذاشتن اصیل، و فرا رفتن از سوژه‌ی متافیزیکی در کنش اندیشیدن، آشکارا انکار انسان‌گرایی است. آنچه رد می‌شود این برداشت متافیزیکی است که انسان ناگزیر از بهره‌وری و بهره‌رسانی است، و بر پایه‌ی سود گرفتن از طبیعت و دیگران پیش می‌رود. قبول نمی‌توان کرد که این موجود (انسانیت انسان بنا به برداشت لاتین که شکل کامل متافیزیکی homo homanus را با خود همراه داشت) به جهان معنا می‌دهد و حقیقت خود را به آن تحمیل می‌کند. هیدگر نشان داده که این homo homanus فقط با انکار دیگری یعنی homo barbarus ساخته شده است، و گوهر انسان به شکلی تاریخی و تأویلی شکل گرفته است. رومیان خود را انسان و دیگران را بربر می‌خواندند.[92] مهمتر از همه هیدگر نشان می‌دهد که دیگر نمی‌شود هم‌آواز با انسان‌گرایی متافیزیکی اعلام کرد که هستی هر جا انسان حاضر باشد، حاضر و آشکار است زیرا در و با کنش‌های آدمی جلوه می‌کند.

در این ویرانی مفهوم متافیزیکی انسان، پرسش «ماهیت انسان چیست؟» و شکل ساده‌ی آن پرسش «انسان چیست؟»، بی معنا می‌شود. آن همه پاسخ‌های گوناگون که در تاریخ متافیزیک به این پرسش داده‌اند، کنار می‌روند. گوهر دازاین در شرایط فراموشی هستی، پنهان می‌ماند، و نمی‌شود آن را از راه کنش‌ها و گزینش‌های هدف‌مند دریافت و یا تعریف کرد. انسان در جهان اقامت می‌کند (هیدگر در آثار بعدی خود نشان داد که اقامت گزیدن آدمی به معنای نسبتی است با هستی، هر چند او از آن بی‌خبر مانده باشد)، و در نتیجه هستی برایش همچون رازی مطرح می‌شود. انسان می‌تواند در جهان همچون کسی که در خانه‌ای، مقیم شود. در آن به سر ببرد، بی آن که جهان را ابزار «پیشرفت» خود، یا «چیرگی‌اش بر نیروهای طبیعت» ببیند. باخبری از هستی - در - جهان ویژگی دازاین است، او درمی‌یابد که با «هستی - در» به چیزهای این جهان مرتبط می‌شود، و می‌تواند به آن‌ها خوبگیرد. او می‌بیند که هستی‌اش در جهان با هر طرح و نقشه و فراافکنی‌ای بی‌ارتباط است. دازاین نه فقط از خود همچون «هستی - در - جهان» باخبر است بل از احتمال و امکان مرگ خود نیز باخبر است، امکانی که در واقع رویداد آن یقینی می‌نماید. امکانی که به دازاین نشان می‌دهد که به «نوع» تعلق دارد. مثل بقیه خواهد مرد،

92 *ibid*, p. 224.

هر چند نه به دقت به شیوه‌ی آنان. تجربه‌ی دازاین از رویدادی همگانی خاص خواهد بود. دازاین جایی که جهان را خانه‌ی خود بداند، از گوهر انسان باخبر خواهد شد. تا خانه را نیافته باشد، بی‌خانه، مضطرب، پریشان، و در عین حال درگیر این پندار متافیزیکی باقی خواهد ماند که دارای ماهیتی است، یا می‌تواند ماهیتی برای خود بیافریند.

نکته‌ای که باقی می‌ماند و باید به آن پاسخ گفت این است که هر گونه مخالفت با انسان‌گرایی به نظر همچون انکار و مردود دانستن انسانیت و ارزش‌های انسانی می‌آید. این نکته به صورت انتقاد و اتهام بارها در مورد هیدگر مطرح شده‌است. به همین شکل در مورد فوکو، دریدا، ساختارگرایان و آلتوسر نیز مطرح شده است. تا آنجا که بحث به هیدگر مربوط می‌شود باید گفت که او از معنای «ارزش‌ها» و نیهیلیسم در همان *نامه‌ای درباره‌ی انسان‌گرایی* یاد کرده است. او همچون نیچه نشان داده که انکار چنین ارزش‌هایی قرار دادن آن‌ها به عنوان آغازگاه و مهمترین نکته‌ها، سرچشمه‌ی نیهیلیسم محسوب می‌شود.[۹۳]

۶

ژان فرانسوا لیوتار پیشگفتار خود به مجموعه‌ی مقاله‌های *غیرانسانی، دلیل‌آوری‌هایی درباره‌ی زمان* را با پرسش «چه چیزی در انسان انسانی خوانده می‌شود؟» می‌آغازد.[۹۴] پرسش او به دلالت‌گری ارتباط دارد (چه چیزی چیز دیگری خوانده می‌شود؟) و به نظر می‌رسد که او به واقعیتی در انسان باور دارد (چه چیزی در انسان؟). روشن است تا ثابت نشود آن چیزی که فرض شده در انسان وجود دارد، به راستی وجود دارد هنوز انسانی یا غیرانسانی خواندن آن کمکی به حل مسأله‌ای نمی‌کند. لیوتار برای حل مشکل پرسش خود راگسترش می‌دهد: آیا آن چیز که انسانی خوانده می‌شود، مصیبت آغازین است که در کودکی روی می‌نماید؟ یا توانایی اوست در گزینش «طبیعت ثانوی» که به شکرانه‌ی زبان او را به سهیم شدن در زندگی مشترک با دیگران می‌کشاند؟ آیا آگاهی و خرد انسان بالغ آن چیز انسانی است؟ لیوتار که

---

۹۳ در این مورد نوشته‌ی مهمی به تازگی منتشر شده است:
D. Souche-Dagues, "Heidegger et le nihilisme" in: *Nihilismes,* Paris, 1996, pp. 105-140.

94 J. F. Lyotard, *L´inhumain, Causeries sur le temps,* Paris, 1988, p. 11.

مقاله‌هایی را در این مجموعه گردآورده تا انسانی / غیرانسانی را معرفی کند، به این پرسش‌ها پاسخی سرراست و قطعی نمی‌دهد. او نمی‌داند که آیا انسان موجودی است که به قول روسو آزاد به دنیا می‌آید، تا انسانیت را نزد دیگران از راه زبان و ارتباط بیاموزد یا نه. او نمی‌داند که آیا انسانیت سفری دردبار و دشوار است در قلمرو زبان و ارتباطی که بینا ذهنی خوانده می‌شود یا نه. پاسخ‌های متعارض فرهنگی و زیست‌شناسانه در او کششی برنمی‌انگیزند. کودک لیوتار انسانیتِ «نه هنوز انسان» را داراست، آماده‌ی انسان خوانده شدن در جهان است، بی آن که هنوز روشن باشد چه چیز در انسان انسانی خوانده می‌شود. کودک، هنوز به زبان نیامده، بدون دلبستگی به ابژه‌ها، ناتوان از برقراری و فهم ارتباط‌های نمادین، ناتوان از محاسبه گری، فرجام‌نگری، و شناخت امتیازها و تمایزهاست. کودک حساسیتی به خرد مشترک ندارد، وعده‌ای است به بی‌شماری انسان. هیچ کس نمی‌داند که چه خواهد شد.

روزگاری دراز، انسان در مورد ماهیت خود مطمئن بود. خود را موجودی زنده می‌شناخت (و با تعریف زیست‌شناسانه بودن خود را معنا می‌کرد)، دارای قدرت عقل، منطق و کلام بود، جانوری خردورز و متکلم که نیرویی مقدس و سرمدی او را آفریده بود. از دکارت به بعد، انسان مدام بیشتر از جایگاه مرکزی Sub-jectum یا درون‌ـسر مطمئن می‌شد. انسان‌شناسی فلسفی شکل می‌گرفت که به ویژه به شکرانه‌ی کار فکری ایدالیست‌های آلمانی پایان سده‌ی هجدهم و آغاز سده‌ی نوزدهم نقشی مرکزی در سخن فلسفی می‌یافت. پیش‌تر نیز انسان در فلسفه مطرح بود، اما بنا به برداشتی غیرانسان‌شناسانه. یونانیان انسان را حقیقت هستی نمی‌شناختند. فیلسوفان پیشاسقراطی،[۹۵] از وجود موجودات یا هستندگان همچون نمودهایی از هستی یاد نمی‌کردند. برای آنان همان‌طور که هیدگر نشان داده هستی آشکار بود. اما پس از سقراط، با پیدایش ایده‌ی افلاطونی و باور ارسطویی به سهم بردن هستنده از هستی، یعنی با آغاز متافیزیک، هستی آشکار از میان رفت و «معنای هستی» مطرح شد، دیگر می‌شد ادعا کرد که جان آدمی از هستی بهره برده است و باز نمود آن است. زمانی که ارسطو در قطعه‌ی ۴۳۱ ب رساله‌ی *درباره‌ی جان* می‌گفت که جان انسان به یک معنا همان

---

۹۵ هیدگر این اصطلاح «پیشاسقراطی» را نمی‌پذیرفت و می‌نوشت: «معرفی کردن پارمنیدس به عنوان پیشاـ سقراطی چه بسا حتی بیش از این که کانت را فیلسوفی پیشا ــ هگلی معرفی کنیم احمقانه است»:
M. Heidegger. *What is Called Thinking?* tra. J. Gray, New York, 1968, p. 184.

هستی است،[۹۶] و می‌افزود که تمامی هستندگان یا محسوس‌اند و یا به اندیشه درآمدنی، و علم و دانایی به یک معنا با موضوع پژوهش خود این ـ همانی دارد، در واقع احکامی صادر می‌کرد که با بنیاد متافیزیکی همخوان بودند.

متافیزیک مدرن از این بنیاد که هستنده از هستی بهره برده خبر دارد، و خبر می‌آورد به نتیجه‌ای تازه رسید: انسان اساس، پایه و محور هستی است، نه فقط به این دلیل که آن هستنده‌ای است که از بهره‌ای که از هستی برده خبر دارد بل به این دلیل که به خاطر خردورزی و نیروی عقلانی و هوشمندی خویش، نمونه‌ای کامل است. این انسان محوری، و باور به تمایز سوژه sub-jectum یا «درون ـ سر» از ob-jectum یا «برون ـ سر»، و اقتدار و اعتبار سوژه، اساس انسان‌گرایی‌ای است که نیچه و هیدگر با آن مخالفت کردند. باورآورندگان به انسان در مقام موجودی ممتاز، از *کتاب مقدس* نیز برای خود شاهد و دلیل می‌یافتند. در «سفر پیدایش» می‌خوانیم که انسان همچون تصویر (eikona) خدا آفریده شد و همانند و شبیه (homoiosin) اوست. دربرگردان فارسی آمده: «و خدا گفت آدم را بصورت ما و موافق شبیه ما بسازیم تا بر ماهیان دریا و پرندگان آسمان و بهایم و بر تمامی زمین و همه حشراتی که بر زمین می‌خزند حکومت نماید. پس خدا آدم را بصورت خود آفرید و او را بصورت خدا آفرید ایشان را نر و ماده آفرید ...».[۹۷] تأویل این نکته که همانندی صورت خدا و انسان چیست، همواره یکی از مهمترین مسائل هرمنوتیک دینی در مباحث کلامی متألهان یهودی و مسیحی بوده است. این که مسیح هم پسر خداست و هم پسر انسان خوانده می‌شود، ریشه در یکی از محکم‌ترین و مقتدرترین این تأویل‌ها دارد. ولی انسان هر چه باشد، آفریده شده است، یکی از جانداران است که بر دیگران برتری یافته است. در سده‌های میانه انسان را homo animalis می‌خواندند، که تأکیدی بود بر جنبه‌ی جانوری و زیست‌شناسانه‌ی آدمی. در عین حال، راه گشوده بود تا او به دلیل نیروی عقلانی خویش و فضائلی که خداوند به او اعطاء کرده بود، homo homanus خوانده شود، یعنی انسانی انسانی شود. از آنجا که شبیه و همانند (homoiosin) خداوند بود، homanus بود. برداشت مدرن از انسان این گونه ریشه در برداشتی دینی نیز دارد، هر چند همواره آن را بی‌اهمیت جلوه می‌دهند.

---

96 Aristote, *De l'ame,* tra. J. Tricot, Paris, 1990, p. 196.

۹۷ *کتاب مقدس*، سفر پیدایش، باب نخست، آیه‌های ۲۶ تا ۲۸، برگردان ۱۹۰۴، ص ۲.

هیدگر مفهوم دازاین را برای این به‌کار برد که از این برداشت انسان‌گرایانه، یعنی از این باور انسان-مرکزی و انسان-محوری که در سوژه‌ی دکارتی جلوه کرده است، خلاص شود. او اصرار داشت که ما با دانستن این نکته که آدمی هستنده‌ای است که در این جهان (درگیر با مناسباتی که به درون آن‌ها پرتاب شده) می‌زید، و هر طرحی که می‌ریزد، و هر فراافکنی خویشتن‌اش معنایی جز این هستی-در-جهان ندارد، از ذهن‌گرایی (و از تقابل ذهن و عین)، و از سوژه‌ی دکارتی جدا می‌شویم. دازاین را پیش کشیدن، به معنای بنیان نهادن انسان‌شناسی تازه‌ای در مقابل انسان‌شناسی متافیزیکی نیست. از این رو هیدگر بارها در کتاب نیچه پرسش «انسان چیست؟» را بیهوده و خطرناک خواند، و در *ادای سهمی به فلسفه* نوشت که با پرسیدن «انسان چیست؟» خود را به مهلکه‌ی مخاطراتی می‌اندازیم که با تارهای متافیزیک مدرن و سوژه‌ی دکارتی محکم در هم تنیده شده‌اند.[۹۸] این پرسش در خود پاسخی محتوم که منش انسان‌گرایانه دارد، همراه می‌آورد. ازاین روست که هر فلسفه و بینش متافیزیکی، همواره اعلام می‌کند که هرگاه آدمی نپرسد: «من که هستم؟» شناسایی‌اش ناکامل و ناتمام خواهد ماند. هیدگر، اما، در *کانت و مسأله‌ی متافیزیک* نوشته: «بارها اصیل‌تر از انسان، پایان‌مندی دازاین در خود آن است».[۹۹]

میشل‌هار در کتاب *هیدگر و گوهر انسان* می‌نویسد که هیدگر در فاصله سال‌های ۱۹۲۹ (دو سال پس از انتشار *هستی و زمان*) و ۱۹۳۵ از هر دو اصطلاح دازاین و انسان استفاده می‌کرد.[۱۰۰] حتی در مواردی از «دازاین در انسان» حرف می‌زد.[۱۰۱] یا در *درآمدی به متافیزیک* از «دازاین در انسان تاریخی» یاد می‌کرد.[۱۰۲] او حتی در *مفاهیم بنیادین متافیزیک* نوشته بود که «ما هستی انسان را دازاین می‌نامیم».[۱۰۳] آیا می‌توان گفت که این همه نمایانگر

---

98 M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie,* Frankfurt am Main, 1989, p. 54.

99 M. Heidegger, *Kant et le problème de la mètaphysique,* trans. A. de Waelhens, Paris, 1981, p. 285.

100 M. Haar, *Heidegger et l´essence de l´homme,* paris, 1990, pp. 20-21.

101 Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique,* p. 290.

102 M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique,* trans. G. Kahn, Paris, 1985, p.169.

103 M. Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique, Monde- finitude-solitude,* trans. D. Panis, Paris, 1992, p. 103.

گونه‌ای عقب‌نشینی نسبت به موضع *هستی و زمان* درباره‌ی انسان بود؟ آیا ضرورت توضیح دقیق‌تر متافیزیک که در هستی و زمان خود به خود به حاشیه رانده شده بود، چنین توضیح‌هایی در مورد دازاین را ایجاب نمی‌کرد؟ به هر رو پس از Kehre یعنی بعد از چرخش مشهور در اندیشه‌ی هیدگر، نکته با دقت بیشتری روشن شد. هر جاکه هیدگر از «ما» یادکرده، مقصودش مایی است که در رابطه‌ی با حقیقت هستی قرار می‌گیرد (خواه به این رابطه تا حدّی و به شکلی آگاه باشد، خواه نباشد). از این‌رو دیگر می‌تواند به آسانی بنویسد: «این ما نیستیم که باکلمات بازی می‌کنیم، این هستی زبان است که با ما بازی می‌کند»،[۱۰۴] یا: «این ما نیستیم که به یاد می‌آوریم، این هستی است که خاطره‌ای را در ما بیدار می‌کند»،[۱۰۵] یا در *تجربه‌ی اندیشه* می‌گوید: «ما هرگز به سوی اندیشه‌ها نمی‌رویم، اندیشه‌ها به سوی ما می‌آیند»،[۱۰۶] یا در **گوهر حقیقت** می‌گوید: «انسان نیست که آزادی را همچون مالی تسخیر می‌کند، درست برعکس است، آزادی دازاین گشوده به حقیقت هستی (le Da-sein Ek-sistant) است که انسان را تسخیر می‌کند».[۱۰۷] ما نیستیم که اشتباه می‌کنیم، ما نیستیم که تأویل می‌کنیم، ما نیستیم که اثری هنری می‌آفرینیم. این قاعده‌ی بیانی «این ما نیستیم که ...» نشان می‌دهد وقتی بدانیم که در رابطه با هستی قرارگرفته‌ایم منش فاعلی سوژه چنان‌که در فلسفه‌ی مدرن و انسان‌گرایی مطرح شده از میان می‌رود.

این سان، گوهر دازاین یا ماهیت و هویت انسان نیز امری جاودانه و یک بار و برای همیشه از پیش تعیین شده نیست. تعّین ماهیت و هویت دازاین منش اصیلی ندارد، و از فرض رابطه‌ی بیانگرانه و بازنمودی او با هستی به دست می‌آید. در واقع، از منش ناتمام و پایان نیافته‌ی دازاین نتیجه می‌شود، و از یاد می‌برد که همواره درگیر فراافکنی‌های اوست. درگیر زمان‌مندی وجود تاریخی دازاین و انسانِ ek-sistsnce است. در *ادای سهمی به فلسفه* آمده که تا دازاین را انسان فرض کنیم «به عنوان موجودی تاریخی نمی‌تواند که تاریخی نباشد»[۱۰۸] انسان تاریخی است چون در جامعه‌ای میان مردمانی متولد می‌شود، همراه با دیگران کار

---

104 M. Heidegger, *Qu´appelle-t-on penser*? trans. Granel, Paris, 1973, p. 133.

105 *ibid*, p. 153.

106 M. Heidegger, "L´expérience de la pensée", in: *Questions iii*, Paris, 1976, p. 25.

107 M. Heidegger, "De l´essence de la vérité" in: *Questions i*, Paris, 1976, p. 178.

108 Heidegger, *Beiträge*, p. 48.

می‌کند، و می‌میرد، و باز این همه برای او ماهیتی اصیل تعیین نمی‌کنند. آنجاکه در می‌یابد که خواهد مرد، و مرگ هرگونه فراافکنی او را ناتمام خواهد گذاشت، و هیچ طرح او تضمینی پیشینی برای به پایان رسیدن ندارد، آن سرشت خیالی متافیزیکی زیر سئوال می‌رود.

مدرنیته و فلسفه‌ی اخلاق

۱

در تاریخ ۱۸ شهریور ۱۳۷۶ دخترکی هشت ساله در بیمارستان کودکان مفید در تهران درگذشت. نامش آرین گلشنی بود، و روز پیش با بیش از صد مورد شکستگی استخوان و زخم‌های عمیق در بدن ــ نشانه‌های ضرب و جرح و سوختگی ــ در حالت بیهوشی کامل به بیمارستان منتقل شده بود. تنها پانزده کیلو وزن داشت، و رشد استخوانی‌اش در حدّ کودکی چهار سال و نیمه متوقف شده بود. او پس از جدایی مادر و پدرش، به پدر و همسر دیگر او سپرده شده بود، و شکنجه‌ها را همه در خانه‌ی پدری دیده بود. پیش‌تر، آرین به دنبال جدایی پدر و مادرش به حکم دادگاه نه به مادر مسؤول و سالم، بل به پدرش سپرده شده بود که سابقه‌ی کیفری داشت، و امروز متهم به «ضرب و جرح بیش از حدّ [حدّش را چه کسی تعیین می‌کند؟] و شکستگی هر دو بازوی کودک» است.[1] این پرونده‌ی جنایی سبب شده تا آوای زنانی که به ناعادلانه بودن قوانین موجود، و به ویژه «مقررات حضانت» اعتراض دارند، به گوش برسد. در واقع، کمبودهای قوانین دفاع از حقوق کودکان آشکار شده است.[2] موضوع مورد بررسی دادگاه پرسش‌هایی جدی یا بهتر بگویم هراس‌هایی در مورد واقعیت‌های تلخ زندگی اجتماعی را نیز برانگیخته است: کودکان ایرانی تا چه حدّ در خانواده‌های خود دارای حقوق، حرمت و آزادی هستند؟ شمار کودکان شکنجه شده‌ی دیگری که هنوز مصیبت‌های

---

۱ *اخبار*، پنج شنبه ۲۲ آبان ۷۶، ص ۴.

۲ در این مورد توجه کنید به سخنان خانم عبادی وکیل مادر آرین در دادگاه، که در همشهری پنج‌شنبه ۲۹ آبان ۱۳۷۶ با عنوان «خونبهای آرین اصلاح قوانین حضانت است» نقل شده است. همچنین بنگرید به: م. کار، «مقصر اصلی مقررات حضانت است»، در: *زنان*، آبان ۱۳۷۶، صص ۶-۲.

زندگی‌شان آشکار نشده چیست؟ قوانین و مقرراتی که به صراحت و قاطعانه مانع از «ضرب و جرح» کودکان توسط اولیاء آن‌ها شوند، کدام‌اند، و تا چه حدّ کارآیی دارند؟ اینجا نمی‌توانم وارد بحث سیاسی و حقوقی شوم، هر چند اهمیت فراوان دارند. از قتل آرین گلشنی، وقتی باخبر شدم که در میانه‌ی نگارش یادداشت‌های این مقاله بودم، و به دلیلی آن را در آغاز نوشته جای داده‌ام: صدای شکنجه دیده‌ی آرین کوچک در زندگی کوتاه و دردباری که از سرگذراند، آوای ناله‌هایش از دل دوزخی که در آن زندگی کرد، و حتی سکوتش در لحظه‌ی مرگ فجیعی که داشت، آوای نویسنده‌ای بزرگ را از سده‌ی نوزدهم پژواک می‌کرد که پیش‌تر می‌خواستم مقاله‌ام را با آن آغاز کنم.

در فصل چهارم از کتاب پنجم بخش دوم رمان ***برادران کارامازف*** نوشته‌ی فئودور داستایفسکی، فصلی که عنوان آن «عصیان» است، ایوان کارامازف با برادرش آلیوشا که کشیش جوان و پاک‌دلی است بحث می‌کند، و می‌کوشد تا به این پرسش او پاسخ دهد که به چه دلیل دنیا را نمی‌پذیرد. او می‌گوید که تظاهر به نیکی را نفرت‌انگیز می‌یابد. «به نظر من عشق مسیح‌وار به آدمیان معجزه‌ای محال روی زمین است ... تصور کن که من بی‌نهایت رنج می‌برم، اما کسی دیگر هرگز نمی‌تواند دریابد که من چقدر در رنجم، چون او شخص دیگری است و من نیست».[3] آدم می تواند همسایگانش را به طور تجریدی دوست بدارد، از دور دوست داشتن آن‌ها امری ممکن، ولی از نزدیک محال است. ایوان می‌گوید که ترجیح می‌دهد تا به جای بحث از رنج به معنای کلی و بشری، از رنج کودکان یاد کند. کودکان معصوم‌اند و رنجی که تحمل می‌کنند، با هیچ منطقی توجیه‌شدنی نیست. اما، آن‌ها بزرگترین رنج‌ها را متحمل می‌شوند. ایوان از آقایی تحصیل کرده و با فرهنگ یاد می‌کند که همراه همسرش، با چوب درخت غان دختر هفت ساله‌ی خود را کتک می‌زد. هر چه کودک را بیشتر می‌زد شهوت زدن در او بیشتر می‌شد. یک دقیقه، پنج دقیقه و ده دقیقه می‌زد و مدام وحشی‌تر می‌شد. بچه ناله می‌کرد و می‌گفت «بابا، بابا!». از سر تصادف کار مرد به دادگاه می‌کشد، و وکیل او به اعتراض گفت: «این که مورد ساده‌ای است. یک رویداد ساده‌ی خانوادگی است. پدری دارد بچه‌اش را تربیت می‌کند. شرم دارد که کارش به دادگاه بکشد».[4]

---

3 F. M. Dostoevsky, *The Brothers Karamazov,* trans. C. Garnett, Chicago, 1977, p. 122.

4 *ibid,* p. 124.

ایوان ادامه می‌دهد: «اما نقل‌های بهتری هم راجع به کودکان دارم». پدر و مادری، دختر پنج ساله‌ی خود را شکنجه می‌کردند. این شکنجه گران به بقیه‌ی آدم‌ها کاری ندارند، درّندگی آنان در برابر کودکان ظهور می‌کند: «به دقت، این بی‌دفاع بودن کودک است که شکنجه گر را وسوسه می‌کند. اعتماد فرشته‌وار کودک که پناهی ندارد و بی دادخواست است، خون کثیف شکنجه گر را به جوش می‌آورد. در هر انسان جانوری درنده خانه کرده است». پدر و مادر دخترک را شلاق می‌زدند، بدنش را کبود می‌کردند، در سرما و یخبندان در مستراحی زندانی‌اش می‌کردند، به صورتش مدفوع می‌پاشیدند، و وادارش می‌کردند که از آن بخورد. کودک «در آن مکان تاریک، کثیف و سرد با مشت کوچک‌اش بر سینه‌ی دردناک می‌کوبید و اشک‌های بی‌کینه‌اش را نثار خداوند عزیز و مهربان می‌کرد، تا از او محافظت کند».[5] ایوان حکایت پسرک روستایی‌ای را هم نقل می‌کند که روزی به خاطر بازی و از سر بی‌فکری سنگی پرتاب کرد و سگ شکاری ارباب را زخمی کرد. ارباب او را برهنه دواند، و به سگ‌هایش فرمان داد تا او را تعقیب کنند، و در برابر چشمان مادرش از هم بدرند. ایوان می‌پرسد «خوب حق ارباب چیست؟»، و آلیوشا زیر لب می‌گوید: «اعدام». هر چند کشیش پاک دل زود حرف خود را پس می‌گیرد، اما لحظه‌ای توانسته با مادر آن پسر همدرد شود، و در خشونتی که پاسخ به خشونتی دیگر است، آموزه‌های مسیح را از یاد ببرد، و گناهکار را نبخشد.

ایوان مدام تکرار می‌کند که می‌خواهد «از واقعیت‌ها جدا نشود». او واقعیت شرّ انسانی را، یعنی این نکته را که آدم‌ها شرّ را برمی‌گزینند، و به هم‌نوعان خویش ظلم می‌کنند، پیش می‌کشد. او می‌گوید که نمی‌تواند تشخیص بدهد «چرا جهان به این شکلی که هست، شکل گرفته است». اما، گمان می‌برد که آدم‌ها به این دلیل که گرایش به شرّ دارند سزاوار سرزنش‌اند. از سوی دیگر می‌بیند که آن‌ها در واقع تقصیری ندارند، چنین می‌زیند، چون چنین خلق شده‌اند. ایوان با نیشی به علم باوری روزگارش می‌گوید: «با فهم اقلیدسی رقت‌بار و زمینی‌ام، همه‌ی چیزی که می‌دانم این است که رنج وجود دارد، و هیچ کس هم تقصیری به گردن ندارد». با «مهملات اقلیدسی» درباره‌ی علت و معلول، مسأله حل نمی‌شود. ایوان آرزو دارد که

---

5 *ibid*, p. 125.

قصاصی در میان باشد، نه در آینده‌ای دور بل روی زمین. زجر و دردی که کودکان می‌کشند ورای فهم ماست. آدم‌ها به دلیل اشتراک در گناه، برای ادای سهم خود در هماهنگی ابدی، یا به هر دلیل عرفانی و دینی گناه کارند و باید مجازات شوند. اما کودکان چرا؟ آن‌ها که بیگناه‌اند و قرار است که ملکوت آسمان با ایشان باشد. ورای فهم است که آنان رنج ببرند. گیرم که شکنجه گران کودکان در دوزخ قصاص شوند، اما ایوان می‌پرسد تکلیف مصیبت و شکنجه‌ای که کودکان دیده‌اند چه می‌شود؟ مرا به انتقام آن اشک‌ها چه کار؟ «اگر رنج‌های کودکان مبلغ رنج‌هایی را که پرداختش برای حقیقت ضروری بوده، بیشتر کند، آنگاه من اعتراض می‌کنم و می‌گویم که حقیقت به چنان بهایی نمی‌ارزد ... ترجیح می‌دهم تا با رنج قصاص نشده و خشم فروخورده باقی بمانم. حتی اگر حق با من نبوده باشد. به علاوه، چه بهای سنگینی برای همنوایی طلب می‌شود. پرداخت آن بیش از توان ماست، برای ورود به همنوایی چنین بهایی نمی‌شود پرداخت. این است که من امتناع می‌کنم، و بلیط ورودی خود را پس می‌دهم. اگر آدم شریفی باشم، وظیفه دارم که هر چه زودتر هم آن را پس بدهم. این کاری است که من می‌کنم. این طور نیست که خداوند را نمی‌پذیرم، آلیوشا، فقط من با ادب هر چه تمام‌تر بلیط را به او پس می‌دهم». آلیوشا که به پایین می‌نگریست، نجوا کرد: «این عصیان است».[6]

بی‌شک عصیان سرچشمه‌ای اخلاقی دارد. پس از داستایفسکی و پس از آلبر کامو، نکته دیگر روشن است. در بخش چهارم رمان *طاعون* نوشته‌ی کامو، قطعه‌ای وجود دارد از مرگ کودکی بر اثر طاعون. در این قطعه‌ی کوتاه که شرح جان کندن بی‌نهایت دردبار کودک، و از نظر ادبی یکی از زیباترین نوشته‌های ادبی سده‌ی بیستم است، دکتر ریو و کشیش پانلو با درد و ناباوری و هراس کنار بستر او توصیف می‌شوند: «اما ناگهان، بیماران دیگر خاموش شدند. آنگاه دکتر پی برد که صدای بچه ضعیف شده، باز هم ضعیف‌تر شده و خاموش گشته است. در اطراف او شکوه‌ها از سر گرفته می‌شد، اما خفیف‌تر و مانند طنین دوردست این نبردی که پایان گرفته بود. زیرا نبرد پایان یافته بود».[7] ریو از کنار کشیش می‌گذرد: «کشیش بازویش را پیش آورد تا جلو او را بگیرد و به او گفت: «صبر کنید دکتر!». ریو با همان حرکت عصبی برگشت و با خشونت به صورت او فریاد زد: «آه! شما خودتان خوب می‌دانید که این یکی

---

6 *ibid*, p. 126.

۷ـ آ. کامو، *طاعون*، ترجمه‌ی ر. سید حسینی، تهران، ۱۳۴۵، ص ۱۱۴.

دستِ کم بی‌گناه بود.» فریاد ریو پژواک صدای ایوان است. کودک به دلیل تقدیری شوم شکنجه می‌بیند و می‌میرد. این بار انسانی او را شکنجه نمی‌کند، اما چنین می‌نماید که سرنوشت تلخ او بی‌هیچ ترحمی مرگی عذاب‌آور را برای او رقم زده است. ریو به حیاط می‌رود و در نور سپیده‌دم زیر درخت‌های کوتاه خاک‌آلود می‌نشیند. کشیش می‌رسد: «چرا باید با چنین خشمی با من حرف زد؟ برای من هم این منظره تحمل‌ناپذیر بود». ریو به طرف پانلو برگشت و گفت: «درست است. مرا ببخشید، اما خستگی نوعی جنون است. در این شهر ساعت‌هایی هست که در اثنای آن‌ها من به جز عصیان هیچ احساس دیگری ندارم». چون کشیش می‌گوید که درست است، این وضع عصیان‌آور است، زیرا از مقیاس‌های ما تجاوز کرده، اما شاید لازم باشد که ما آن چیزی را که نمی‌فهمیم دوست داشته باشیم، ریو پاسخ می‌دهد: «نه، پدر، من برای عشق مفهوم دیگری قائلم. و تا دم مرگ نظامی را که در آن بچه‌ها شکنجه می‌بینند طرد خواهم کرد».[8] از این عصیان، به ناسازه‌ی ایوان کارامازف می‌رسیم، که به گمانم مهمترین ناسازه‌ی اخلاقی‌ای است که تاکنون مطرح شده، و نظریه‌های اخلاقی در برابر آن پاسخی ندارند.

«ایوان با حالتی جدی گفت: عصیان؟ متأسفم که تو آن را عصیان می‌نامی. مردم دشوار بتوانند در عصیان زندگی کنند، و من می‌خواهم زندگی کنم. اما خودت به من جواب بده. ببین تو را به مبارزه می‌طلبم، جواب بده. تصور کن که در کار ساختن بنای تقدیر انسان هستی، و هدف تو هم این است که در آخر کار انسان را سعادت‌مند کنی، و سرانجام به آن‌ها آرامش و صلح ببخشی. اما برای این کار ضروری و گریزناپذیر است که فقط یک موجود ضعیف و کوچک را ــ همان کودکی را که با مشت به سینه‌اش می‌کوبید ــ تا پای مرگ شکنجه کنی، و آن بنای سعادت را بر پایه‌ی اشک‌های قصاص ناشده‌ی او بنا کنی. آیا قبول می‌کنی که معمار آن بنا، با این شرایط، باشی؟ به من بگو، و حقیقت را بگو. آلیوشا به نرمی گفت: نه، من قبول نمی‌کنم. [ایوان گفت:] آیا می‌توانی این نکته را تصدیق کنی که انسان‌هایی که بنا را برای آن‌ها می‌سازی، توافق کنند که سعادت خود را بر اساس خون قصاص ناشده‌ی قربانی کوچکی بپذیرند؟ و با قبول آن تا ابد سعادتمند بمانند؟».[9]

---

۸ پیشین، ص ۲۱۵.

9 Dostoevsky, *op. cit,* p. 127.

ایوان در پی این ناسازه حکایتی را که خود نوشته است برای آلیوشا تعریف می‌کند. این شاید مشهورترین قطعه در ادبیات سده‌ی نوزدهم روسیه باشد: «مفتّش اعظم». ایوان حکایت بازگشت مسیح را به زمین، به سویل در دوران تفتیش عقاید بازمی‌گوید. مفتّش اعظم که مسیح را دستگیر کرده از او می‌پرسد «چرا برگشتی؟». سپس، تصویری از زندگی آدمیان ارائه می‌کند که به شیوه‌ی شگفت‌آور و باورناکردنی، به روسیه‌ی سده‌ی بعد، یعنی به دوران استالین، اردوگاه‌ها و حکومت کمونیستی نزدیک است. به نام برابری و عدالت، با پاره نانی مردمان چندان سیر می‌شوند که کار کنند، و جایی برای عدالت راستین و نیکی اخلاقی باقی نماند.

هر چند به سادگی می‌توان در تصویری که مفتّش اعظم ترسیم می‌کند شوروی سده‌ی بیستم را دید، اما این تنها بخشی از واقعیت زندگی انسان مدرن در روزگار ما بوده است. در واقع، مفتّش از مدرنیته و زندگی در دوران مدرن حرف می‌زند. از اردوگاه‌های دیگری که در کشورهایی دیگر غیر از روسیه نیز برپا شدند. از رنج‌های کودکانی که در سراسر این سیاره زندگی کردند، و از رنج‌هایی که برای آن‌ها علتی نمی‌توان یافت. اگر اخلاق پیشامدرن می‌توانست همه چیز را به تقدیری فراتر از اراده و عقل آدمی وابسته بداند، روزگار مدرن که با ادعای سالاری خرد انسان به میدان آمده، چگونه می‌تواند این همه مصیبت را توجیه کند؟ پرسش ایوان در مورد بناکردن سعادت همگانی، به بهای بی‌عدالتی در حق ضعیف‌ترین و بیگناه‌ترین افراد، ناگزیر در تاریخ اخلاق پاسخ نمی‌یابد. ارسطو با تصور خود از خوشبختی برای آن پاسخ ندارد. کانت نیز بیش از آن سرگرم کمال صوری حکم‌های بایاشناسانه‌ی خویش است تا به پاسخ بیاندیشد. این معضل از زندگی مدرن برخاسته و باید در متن این زندگی به جستجوی راه‌حلش برخاست، اگر راه‌حلی داشته باشد.

۲

پرسش مرکزی اخلاق، از نظر بسیاری از نویسندگان امروزی، این است: ما چگونه باید زندگی کنیم؟ برخی پرسش اصلی را چنین می‌دانند: آیا درست‌ترین شیوه‌ی زیستن وجود دارد؟ و اگر وجود دارد، آیا دست‌یافتنی است؟ از نظر متفکران پسامدرن یک شیوه‌ی درست زیستن

نمی‌تواند پیش روی همگان قرار گیرد. روایت یکه‌ی اخلاق نیز همچون روایت‌های تک‌گوی دیگر مدرنیته، عمرش به سرآمده است. برعکس، روشنگران و کانت برای این پرسش پاسخی مثبت آماده داشتند. در گام نخست وجود یک شیوه‌ی درست را که باید پیش روی هر انسانی قرار بگیرد، می‌پذیرفتند، و استدلال می‌کردند که این شیوه متکی به عقل آدمی است و جستجوی عقلانی می‌تواند همه‌ی افراد را به یک نتیجه برساند. آنان به دنبال پذیرش وجود یک شیوه‌ی درست، در گام بعد در مورد این که شیوه چیست، بحث می‌کردند. بیشتر اندیشگران روشنگری پیش از تلاش برای یافتن پاسخ، و در واقع در جهت پاسخ، نخست لازم می‌دیدند که نظریه‌ای در مورد طبیعت و ماهیت انسانی ارائه کنند. هنوز هم متفکرانی چنین می‌کنند. آلیسون جَگرِ در کتاب ***سیاست فمینیستی و ماهیت انسانی*** تلاش کرده تا جنبه‌های مختلف آغاز از چنان تعریفی را روشن کند.[10]

هنگامی که به عنوان یک انسان مدرن می‌پرسیم: «من چگونه باید زندگی کنم؟» با این که ضمیر اوّل شخص مفرد را به کار می‌بریم، در واقع مسأله‌ای فراتر از حدّ یک فرد را مطرح می‌کنیم. همراه با این پرسش، رهنمودی برای دیگران (همچون دلالتی ضمنی) نهفته است. اگر من بتوانم که بدانم چگونه باید زندگی کنم، فهمیده‌ام که چگونه باید زندگی کرد. کشف من، در خود نشان می‌دهد که دیگران نیز باید مثل من زندگی کنند. من از طریق مسیری عقلانی، به نتیجه‌ای بخردانه رسیده‌ام، و این نتیجه باید برای همه درست باشد. اما در واقع، راه معکوس است. عقلانیّت و صحت شیوه‌ی زندگی من زمانی اثبات خواهد شد، که بتواند چون الگویی پیش‌روی دیگران قرار گیرد. مشکل اینجاست که در روزگار مدرن، علیرغم خردباوری مستحکم آن، میزان جنبه‌ی جهانشمول یا کلی نتیجه‌ای که من به آن رسیده‌ام، به دقت روشن نیست. کانت می‌گفت آنچه برای من از نظر اخلاقی درست است، به طور منطقی باید برای هر کسی درست باشد. اما آسان می‌توان با اندیشگرانی هم نظر شد که دایره‌ی صحت آن نتیجه را محدود به لایه‌هایی از افراد انسان دانسته‌اند، کسانی که با «من» در موقعیت‌های اجتماعی، فرهنگی، طبقاتی، ملی، ایمانی و ... شریک و هم نظر هستند.

دشواری اینجاست که «ما» چیزی قطعی، و داده‌ای نیست که یک‌بار و برای همیشه تعیین

---

10 A. Jagger, *Feminist Politics and Human Nature,* Totowa NJ, 1993.

شود. من عضو گروه‌های متفاوتی هستم. می‌توانم مجرد باشم یا متأهل، از راه حرفه یا میزان تحصیلات به طبقه و لایه‌ای اجتماعی تعلق داشته باشم، از نظر عقاید سیاسی با کسانی همراه، و از نظر اعتقادهای دینی یا بی‌باوری با دیگرانی شریک باشم. عضو «ما» یی هستم که در برخی از امور با دیگر اعضاء آن شریک‌ام، اما در همین حال نقش‌های اجتماعی دیگری را می‌پذیرم که مرا عضو گروه‌هایی یکسر متفاوت می‌کنند، و از من «ما» ی دیگری می‌سازند. بسیار پیش می‌آید که اصلی اخلاقی در یکی از این گروه‌ها پذیرفتنی، و از نظر گروهی دیگر مردود است، و شیوه‌ای از زندگی که در میان افراد این گروه معتبر و خواستنی است، نزد افراد گروهی دیگر پذیرفتنی نیست، و باید شیوه‌ای مخالف با آن در پیش گرفت. خود این واقعیت نشان می‌دهد که «من» آن سوژه‌ی یکه‌ای که در فلسفه‌ی دکارتی یا اخلاق کالونی مفروض است، نیستم. در مدرنیته «ما» همواره مسأله‌ساز بوده است.[11] آن همه تلاش برای حل و در بیشتر موارد پوشاندن مسأله ناموفق بوده است. اکنون، در روزگار پسامدرنیته زمانه‌ی یک راه‌حل برای همگان گذشته است. دیگر نمی‌توان به شیوه‌ی ایقانی خردباوران، بسیاری از مارکسیست‌ها، و بسیاری از مذهبی‌ها، از یک راه‌حل کلی که برای همه کس درست باشد، و به همه‌ی مسائل پاسخ بدهد، حرف زد.

ما با پیروی از سرمشق‌هایی، الگوهایی را درست می‌دانیم، بنا به صورت‌بندی دانایی خاصی، سامان حقیقت را می‌سازیم یا متصور می‌شویم. نگاه کارگر و کارفرما، مرد وزن، مؤمن و ملحد به مسائل متفاوت است. زیرا، پیش-انگاشت‌های آنان با هم تفاوت‌دارد. شیوه‌ی زیستن، طرح‌ریزی زندگی، نوع شناخت، و بیان تأویلی‌شان متفاوت است. فراوانی عناصر متفاوت و متضاد سبب می‌شود که حتی نتوانیم از رویکردهای یکسان افراد یک گروه نیز یاد کنیم. بیشتر مردم زندگی می‌کنند بی‌آن که لحظه‌ای از خود بپرسند که کدام شیوه «درست‌تر» است، اما اگر فرض کنیم که به دلیلی با خود در این مورد بیاندیشند، ما با تنوع بی‌پایان پاسخ‌ها روبرو خواهیم شد. پرسش این که «من چگونه باید زندگی کنم؟» باید در پرتو پرسش دیگری قرار گیرد: چه کسی، به چه دلیلی این پرسش را مطرح می‌کند؟ چه چیز از نسبت حقیقت با رویکردش به زندگی، یعنی از رابطه‌ی هستی با طرح ریختن‌های از خود به عنوان

---

11 K. Pync Addelson, *Moral Passages, Toward a Collectivist Moral Theory,* London, 1994, p. 3.

یک هستنده درک می‌کند؟ با پرسش هر کس از این که چگونه باید زندگی کند، موقعیت‌های فلسفی، تاریخی و اجتماعی‌ای مطرح می‌شوند که راه را بر پاسخی یکه، قطعی و نهایی مسدود می‌کنند.[۱۲]

در مدرنیته، از یک سو دشواری‌ها و نیازهای زندگی اجتماعی همواره ضرورت اندیشگری اخلاقی را پیش می‌آورد، و از سوی دیگر به نحوی پیگیر از امکان ارائه‌ی پاسخی یکه به هر پرسش خاص کاسته می‌شود. تنوع و تکثر زندگی‌ها، اخلاق یکه را کنار گذاشته‌اند. دقت کنیم که نویسندگان امروز تا چه اندازه در مورد مسأله‌ی مرکزی اخلاق با هم اختلاف‌نظر دارند. برخی دوستی را مهمترین مسأله‌ی اخلاق دانسته‌اند، گروهی همدردی، دسته‌ای اعتماد، و عده‌ای مادر بودن را، یکی از اخلاق تیمارداری حرف می‌زند، و دیگری یگانه مسأله‌ی اخلاقی را خودکشی می‌داند. این نظریات متنوع، راه را بر گفتگوی فلسفی نبسته‌اند، اما حاصل این گفتگو مدام این نتیجه را تقویت کرده که اخلاق تک، قاطع و نهایی وجود ندارد، و به همین شکل نمی‌توان به وجود یک مسأله‌ی مرکزی اخلاقی مطمئن بود. امکان ندارد که «درونمایه‌ی محوری اخلاق» را همچون نقطه‌ی ارشمیدس بیرون این دنیا متصور شویم و آن را تکیه‌گاه اصلی قلمداد کنیم.[۱۳]

این جنبه‌ی نسبی‌نگرانه در مواردی بسیار مهم و حیاتی در مقابل ضرورت زندگی مدرن به وجود ملاکی اخلاقی، استوار به نظریه‌ای اخلاقی و یکه، یا دستِ‌کم ملاکی مورد قبول اکثریت مردم، قرار می‌گیرد. از یک سو مسأله‌ی ما روی این سیاره مسأله‌ی مرگ و زندگی است (دشواری‌های مربوط به بحران محیط زیست، بروز بیماری‌هایی چون ایدز، نظارت بر رشد جمعیت، اسلحه‌های کشتار جمعی و شیمیایی، و بسیاری مسائل مهم دیگر) و از سوی دیگر محور خردباورانه‌ی اخلاق یکه از میان رفته است، یا به سرعت مشروعیت خود را از دست می‌دهد. وقتی ویتگنشتاین در کنفرانسی درباره‌ی اخلاق اعلام می‌کرد: «من فقط می‌توانم احساسم را به وسیلهٔ یک استعاره بیان کنم. اگر کسی می‌توانست کتابی دربارهٔ اخلاق بنویسد که به راستی کتابی درباره‌ی اخلاق باشد، این کتاب می‌توانست با یک انفجار، تمامی کتاب‌های

---

12 B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy,* Harvard University Press, 1985.

13 A. MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory,* University of Nôtre Dame Press, 1981.
S. Harding, *The Science Question in Feminism,* Cornell University Press, 1986.

دیگر در جـهان را ویران کند»،[۱۴] بر جنبه‌ی مرکزی ضـرورت دیدگاه اخـلاقی تـأکید می‌گـذاشت. او در عین حـال تردید داشت که کسی بتـواند «کتابی دربـاره‌ی اخـلاق بنویسد که به راستی در مورد اخـلاق باشد». اتخاذ شیوه‌ی اخلاقی درست، یا حتی شیوه‌هایی درست‌تر از آنچه اکنون در زندگی سیاسی و اجتماعی مدرن پذیرفته شده است، به مسأله‌ی مرکزی بقاء انسان مرتبط می‌شود، اما هر روز بیشتر نمایان می‌شود که چنان شیوه‌ی بنیادینی یافتنی نیست.

خردباوری مدرن به قول اچ. جی. ولز به جای شعار سنتی «باید انسان وظیفه‌ی خود را بشناسد و به آن عمل کند»، شعار «باید انسان بفهمد و بنا به فهم خود عمل کند» را قرار داد.[۱۵] در مدرنیته، فهم عقلانی جذابیتی بیش از هر وظیفه‌ی اخلاقی و آیینی و دینی داشت، اما فلسفه‌ی خردباور و مدرن سرانجام وظیفه‌ای تازه پیش‌روی انسان قرار داد. وظیفه‌ای اخلاقی که از همان «باید انسان بفهمد» آغاز می‌شد. در موقعیت پسامدرن، یک بار دیگر، مسأله‌ی مرکزی وظیفه که در واقع از فرض امکان فهم شیوه‌ی درست زندگی برای همگان ریشه می‌گرفت، کنار گذاشته شده است. البته در جریان تکامل مدرنیته نیز به شکل روزافزونی فهم شیوه‌ی درست بی‌اهمیت می‌شد، و فهم شیوه‌ی سهل‌تر، کم خرج‌تر، در دست‌تر، به جای آن قرار می‌گرفت. این در حکم جایگزینی خرد پراتیک به معنای لایب‌نیتسی و کانتی آن با چیزی بود که ماکس وبر آن را خرد ابزاری می‌خواند. خردی که طبیعت را منبع مواد و بهره‌ها می‌خواهد، و مناسبات بهره‌کشی انسان از انسان را توجیه می‌کند.

می‌توان نظریه‌های اخلاقی را از جنبه‌های گوناگون دسته‌بندی کرد. در دهه‌های اخیر تنوع این دسته‌بندی‌ها موجب نگارش کتاب‌های مهمی در تاریخ اخلاق شده است. یکی از مهمترین این دسته‌بندی‌ها که دوگانگی فکر فلسفی را در مورد مسأله‌ی اخلاق نشان می‌دهد، تفاوت میان دیدگاه فرجام‌شناسانه (Teleologic) و دیدگاه بایاشناسانه (Deontologic) است. نظریه‌های فرجام‌شناسانه بر پایه‌ی این پیش فرض شکل گرفته‌اند که هم صحت و خطا، و هم منش اخلاقی یا غیراخلاقی کنش‌ها، دیدگاه‌ها و نظری‌های خاص وابسته است به نتایجی که این‌ها پدید می‌آورند. باید دقت کنیم که هر کنش چه به بار می‌آورد، آیا به هدفی می‌رسد، یا

---

14 L. Wittgenstein, "Cofércnce sur l´éthique" in: *Leçons et conversations,* trans. J. Fauve, Paris, 1982, p. 147.

15 Pyne Addelson, *op. cit*, p. 10.

نمی‌رسد، تا بتوانیم در مورد آن داوری اخلاقی کنیم. البته، اهداف و نتایجی که به عنوان ملاک‌های داوری محسوب می‌شوند، متفاوت‌اند، و فیلسوفان در مورد آن‌ها توافق‌نظر ندارند. همین موجب پیدایش انواع نظریه‌های اخلاقی فرجام‌شناسانه شده است. برای ارسطو هدف زندگی انسانی eudaimonia یا «خوشبختی» است. از نظر هیوم و میل این هدف اصلی لذت، شادی و بهره‌وری از نعمت‌هاست. جدا از هر اختلافی که در مورد هدف و فرجام وجود داشته باشد، نظریه‌های فرجام‌شناسانه در یک مورد هم‌نظرند: هر حکم اخلاقی درستی خود را از میزان نزدیکی‌اش به هدف کسب می‌کند. در مقابل، نگرش دیگری وجود دارد که آن را بایاشناسانه نامیدیم. نظریه‌هایی که بر اساس این نگرش شکل گرفته‌اند اعلام می‌دارند که کنش‌های انسانی فی نفسه یا درست هستند و یا غلط، و نمی‌توان آن‌ها را با توجه به نتایجی که بار می‌آورند، درست یا غلط خواند. دزدی به هر روکاری نادرست و غیراخلاقی است، حتی اگر دزد با این عمل خود بخواهد موجب خوشبختی کسی دیگر شود. «دکالوگ» یا ده فرمان مشهور *کتاب مقدس*، نمونه‌هایی از احکام قاطع هستند که روشن می‌کنند چه کارهایی باید درست شمرده شود، و چه اعمالی نادرست است. تلاش کانت در بنیاد *متافیزیک اخلاق* جهت دسترسی به احکام قطعی و نهایی اخلاقی بود که بنا به حکم عقل، در هر دوره‌ی تاریخی و برای هر کس، درست و لازم‌الاجرا باشند. حکم‌های بایاشناسانه، بایستگی اعمال را روشن می‌کنند و همخوان‌اند با قوانین و قاعده‌های قطعی: قوانین الاهی، قوانین اخلاقی، قوانین طبیعی و غیره.

می‌توان دسته‌بندی‌های دیگری نیز یافت. یکی از آن‌ها تمایز میان نگرش ذهنی‌گرا و عینی‌گراست. پیروان نگرش نخست در واقع همان گفته‌ی مشهور هامپتی دامپتی در *آلیس در سرزمین آینه‌ها* را تکرار می‌کنند که: «وقتی من کلمه‌ای را به کار می‌برم، درست همان معنایی را می‌دهد که من انتخاب کرده‌ام، نه بیشتر و نه کمتر».[۱۶] ذهنی‌گرا جهان را بنا به معیارهای خود می‌شناسد، تأویل می‌کند، و درباره‌اش حکم می‌دهد. او باور دارد که باور خودش ملاک نهایی و استانده‌ی درستی یا نادرستی کنش‌ها، نظرها و احکام اخلاقی است. این احساس شخصی او، خواستن‌ها و نخواستن‌های او، و بایستگی‌ها و نبایستگی‌های مورد قبول اوست که

---

16 L. Caroll, *The Penguin Complete Lewis Carroll*. London, 1983, p. 196.

تعیین‌کننده‌ی درست و نادرست، اخلاقی و غیر اخلاقی است. در واقع، دیدگاه‌های امروزی اخلاقی، که بر اساس انکار قاطعیت حکم‌های بایاشناسانه، همچون واکنشی به خردباروی مدرن شکل گرفته‌اند، تا حدودی می‌توانند ذهنی‌گرا خوانده شوند. البته، به شرطی که فرد ذهنی‌گرا دایره‌ی صدق نتایج اخلاقی‌ای را که به دست آورده فقط به کنش‌های خودش محدود کند، و به اصطلاح «ذهنی‌گرای رادیکال» باشد. در مقابل، دیدگاه متعارض عینی‌گرایی قرار دارد که به استانده‌های اخلاقی و گونه‌ای زندگی اخلاقی که مستقل از ترجیح‌های فردی، شخصی و ذهنی وجود دارند، باور دارد. عینی‌گرایی خطر ذهنی‌گرایی را در آشوب اخلاقی می‌بیند، و استدلال می‌کند که اگر هر کس مجاز باشد که هر چه می‌خواهد انجام دهد ما در دل نیهیلیسم جای خواهیم گرفت. داستایفسکی با توجه به این خطر بود که می‌گفت هر گاه گفته‌ی کافران را بپذیریم، و بگوییم که خداوند، این بالاترین نیروی سازنده‌ی بایستگی‌های عینی اخلاقی، وجود ندارد، آنگاه در انجام هر کاری مجاز خواهیم بود. عینی‌گرا تأکید می‌کند که بر خلاف نظر ذهنی‌گرایان، کارهای خاصی نمی‌توانند خوب و درست باشند (به عنوان مثال کشتن شخصی دیگر، دزدی، تجاوز جنسی)، و این حکمی است قطعی. همچون حقیقتی است عینی که به صورت فرمان، حکم یا قانون درمی‌آید و همگان باید در عمل آن را اجرا کنند. در واقع میان عینی‌گرایی و بایاشناسی نزدیکی منطقی وجود دارد. هر دو از یک اصل می‌آغازند. اما میان ذهنی‌گرایی رادیکالی که به اصالت تنوع توجیه‌های اخلاقی باور دارد، با نگرش فرجام‌شناسانه هیچ همخوانی نمی‌توان یافت، زیرا یک هدف نهایی و مورد قبول همگان از نظر ذهنی‌گرای رادیکال وجود ندارد.

نظریه‌ی ذهنی‌گرای رادیکال راه را بر دیدگاه نسبی‌نگرانه می‌گشاید. در مقابل، عینی‌گرا معمولاً به احکام بایاشناسانه یعنی قوانین اخلاقی یکه و مطلق‌گرا می‌رسد. البته، امکان دارد که نظریه‌ای هم عینی‌گرا باشد و هم نسبی‌نگر. درستی یا نادرستی عمل کشتن شخصی دیگر را جامعه و قانون تعیین می‌کنند. بنا به موقعیت‌های اجتماعی ـ فرهنگی متفاوت قوانین تفاوت می‌کنند، اما به هر رو اجرای حکم قوانین ضروری است. به عبارت دیگر بنا به وضعیت‌ها و شرایط خاص، و بر اساس نگرشی نسبی‌نگرانه می‌توان قوانینی عینی و مطلق وضع کرد که دیگر تابع ذهنی‌گرایی و نسبی‌نگری نباشند و اجرای آن‌ها ضرورت مطلق داشته باشد.

اینجا مسأله‌ی پیچیده‌ای مطرح می‌شود. فرض کنیم که عملی بر اساس قانون مجاز و یا

ضروری است. کشتن دیگری در مقام دفاع از خود، خانواده‌ی خود، و حتی در مقام دفاع از بیگناهان، در قوانین بیشتر کشورها جایز است. به همین شکل کشتن سرباز دشمن بر اساس توجیه سیاسی، اجتماعی و نظامی (این که من در مقام دفاع از میهنم برآمده‌ام) معمولاً مجاز دانسته می‌شود. آیا عمل آن عده از سربازان آمریکایی که از شرکت در جنگ ویتنام گریختند، و مهاجرت و زندان را به کشتن مردم بیگناه ویتنام ترجیح دادند، عملی که بنا به نگرش مطلق گرا و بایاشناسانه توجیه نمی‌شود، از نظر اخلاقی کار نادرستی بود؟ آیا سرپیچی از حکم‌های «تو باید به میهن خود در جنگ خدمت کنی»، «تو باید به پیروزی ارتش خود در جنگ کمک کنی»، «تو باید سرباز دشمن را بکشی» در مثال آن عده از سربازان آمریکایی که از شرکت در جنگ ویتنام سرپیچی کردند، هرج و مرج اخلاقی است؟

گذشته از این، آیا همان احکام کلی، و مطلق و بایاشناسانه، همچون احکام قانون مدنی، از طریق تأویل‌هایی شخصی، یعنی بر پایه‌ی بررسی احتمال‌های عملی تحقق پیش-انگاشت‌های ما نیست که درک و اجرا می‌شوند؟ مفهوم دفاع از خود که توجیه‌گر کشتن انسانی دیگر هم می‌تواند باشد، فقط بر اساس تأویل‌هایی خاص می‌تواند در مورد جنگ به کار رود. سرباز اسراییلی باور دارد که کشتن جوان معترض فلسطینی در حکم دفاع از اسراییل و از شهروندان اسراییل است. آیا ما ناچاریم برای داوری در مورد عمل عینی او، یعنی قتل جوانی بیگناه، به تأویل او از «اصل» دفاع از خود بسنده کنیم؟ در واقع نگرش ذهنی‌گرای رادیکال و نسبی‌نگر نشان می‌دهد که سرسخت‌ترین حکم‌های بایاشناسانه و مطلق نیز حکم‌هایی تأویلی هستند. نوشته‌ی هانا آرنت *آیشمان در اورشلیم*، و طرح او در مورد «ابتذال شرّ» روشنگر همین جنبه است.[17] هر کس بنا به سرسپردگی به حکم‌های مطلق اخلاقی (و در واقع بر اساس تأویل‌هایی از آن حکم‌ها که می‌توانند تأویل‌هایی در خدمت جنایت باشند) در موقعیت گزینش شرّ قرار می‌گیرد. در موقعیت اخلاق بایاشناسانه، بر خلاف ظاهر علمی، عینی و مطلق‌گرایانه‌ی حکم‌ها، کنش تأویل‌گری ادامه می‌یابد. هر کس می‌تواند توجیه اعمال خود را بیافریند، و همگان نیز چنین می‌کنند.

اساس باور کسانی که در مباحث اخلاقی «طبیعت‌گرا» هستند، یعنی آن عینی‌گرایانی که

---

17 H. Arendt, *Eichemann in Jerusalem, A Report on the Banality of Evil*, New York, 1977.

باور دارند که داوری‌های اخلاقی بیانگر «حقایقی» درباره‌ی جهان هستند، با نگرش هرمنوتیکی بالا زیر سئوال می‌رود. سربازی که روستایی بیگناهی را به قتل نمی‌رساند، بر اساس تأویلی از نیکی و البته تأویل‌هایی از وظیفه، خدمت به میهن، و غیره چنین می‌کند. این تأویل‌ها به اموری طبیعی بازنمی‌گردند، بل به تأویل‌هایی دیگر ارجاع می‌شوند. در نهایت داوری ما در مورد درستی یا نادرستی عمل سرباز اسراییلی که فلسطینی را، و سرباز آمریکایی که ویتنامی را، و مأمور آشویتس که یهودی را می‌کشند، به تأویل ما از کشتن، از عمل مشخص آن سربازها، و از تأویل‌هایی که در توجیه عمل خود ارائه کرده‌اند، بازمی‌گردد و نه به امور طبیعی. مخالفت من با مجازات اعدام می‌تواند به دلیل برگشت‌ناپذیر بودن آن باشد. یعنی بر اساس این برداشت یا تأویل من استوار باشد که انجام کاری که نتوان به آن بازگشت و تصحیح‌اش کرد نادرست است. اگر کسی اعدام شود، و پس از مرگ‌اش بیگناهی‌اش ثابت شود، راهی برای بازگرداندن زندگی به او وجود ندارد. بر اساس این برداشت، من حکمی اخلاقی مبنی بر مخالفت با اعدام می‌دهم.

۳

«هر صنعت و هر پژوهشی، و به همین شکل هر کنش و طرحی، به نظر می‌رسد که متوجه نیکی هستند، از این جاست که نیکی همچون چیزی تعریف می‌شود که همه چیز متوجه آن هستند».[۱۸] کتابی که به نظر می‌رسد نخستین متن مستقلی است که در مورد اخلاق در فلسفه‌ی غرب نوشته شده، با این جمله‌ی صریح و قاطع آغاز می‌شود. *اخلاق نیکوماخوس* ارسطو سرآغاز برداشت مقتدری در تاریخ اخلاق است که پیش‌تر آن را «فرجام شناسانه» خواندیم.[۱۹] بنا به این برداشت همه‌ی کنش‌های ما متوجه هدف، نتیجه، و فرجامی (به یونانی telos) هستند. همه‌ی ما زندگی خود را دانسته، یا ندانسته، در راستای دستیابی به هدفی

---

18 Aristotle, *The Nichomachean Ethics,* trans, D. Ross, Oxford University Press, 1991, p. 1.

۱۹ در این جستارکار من محدود به *اخلاق نیکوماخوس* شده است. اما، نوشته‌های دیگر ارسطو در مورد اخلاق، و به ویژه *اخلاق ائودمی* نیز اهمیت دارند و راه را بر تأویل‌هایی بدیع می‌گشایند. بنگرید به:
A. Kenny, *The Aristotelian Ethics,* Oxford, 1978. and A. Kenny, *Aristotle on the Perfect Life,* Oxford, 1992.

سازمان می‌دهیم، و این هدف توجیه کننده‌ی نهایی درستی یا نادرستی، و جنبه‌ی اخلاقی یا غیراخلاقی کنش‌های ماست. این پیوستگی هدف و زندگی در بحث اخلاق بسیار مهم است، زیرا این را نیز نشان می‌دهد که زندگی اجتماعی ما به هدفی وابسته است. اخلاق نمایانگر جهت‌گیری‌های فردی، و سیاست نماینده‌ی جهت‌گیری‌های اجتماعی ما به سوی نیکی هستند. در حدّ اخلاقی این نیکی به چشم ما خوشبختی (eudaimonia) است، و در حدّ اجتماعی به دست آوردن خوشبختی در جامعه‌ای است که به بهترین شکل اداره شود. شاید به همین دلیل گفته می‌شود که ارسطو کتاب *سیاست* خود را همچون دنباله‌ی آثارش درباره‌ی اخلاق نوشته است.[۲۰]

پیوستگی سیاست و امر اجتماعی در خود واژه‌ی یونانی *πολιτικοσ* آشکار است. انسان به عنوان موجود اجتماعی همواره در صدد یافتن شیوه‌ی درست زندگی سیاسی و اجتماعی است. شیوه‌ای که با تصورات او از خوشبختی فردی نیز همخوان شود. در *اخلاق نیکوماخوس* نیز همچون هر سندی که از زندگی فکری و اجتماعی یونانیان باقی مانده است، فرض اصلی این است که انسان موجودی است اجتماعی، و میان منافع فرد با منافع جامعه هماهنگی وجود دارد. در نتیجه طلب خوشبختی از جانب فرد می‌تواند به معنای آرزوی سعادت جمع باشد. خوشبختی راستین فرد به عنوان یکی از اعضاء دولت ـ شهر موجب سعادت دیگر افراد نیز می‌شود. در همان عبارت نخست کتاب که نقل شد، صنعت در برابر «تخنه» به معنای حرفه، فن و هنر آمده است که همراه با هرگونه پژوهش انسانی، و کنش و طرح متوجه هدفی باشند. هیچ یک از این‌ها منش فردی ندارند. جستجوی نیکی و خوشبختی به طور ناگزیر خصلت اجتماعی دارد.

شاید به این دلیل بود که افلاطون هرگز مکالمه‌ای درباره‌ی اخلاق ننوشت. در *جمهوری* که بهترین نوع حکومت برای دسترسی به بهترین نوع زندگی انسان مطرح شده، و قرار است که عدالت شناخته و تعریف شود، بحث همواره در مرز میان سیاست و اخلاق پیش می‌رود. افلاطون از مسائل اخلاقی بسیار حرف زد، اما به صورت پراکنده و در مکالمه‌های گوناگون.[۲۱] در مکالمه‌ی *فیلبُس* سقراط سالخورده با دو فیلسوف جوان پروتارخوس و فیلبُس

---

20 A. Macintyre, *A Short History of Ethics,* London, 1974, p. 57.

۲۱ در مورد اخلاق از نظر افلاطون کتاب مهمی نوشته شده است:

در مورد مسأله‌ای بسیار مهم در فلسفه‌ی اخلاق بحث می‌کند. از نظر فیلبُس و پروتارخوس امر نیک یا «خوب» برای همه‌ی جانداران اعم از انسان یا حیوان لذت و خوشی است. سقراطِ افلاطون این ادعا را نمی‌پذیرد و معتقد است که «خوب» به تفکر و دانایی و نیروی یادآوری نزدیک است: «ما پندار درست و داوری خردمندانه را برای هر کسی که بتواند از آن‌ها بهره برگیرد بهتر و گرانبهاتر از خوشی و لذت‌می‌دانیم».[۲۲] سقراط معتقد است آن کیفیت روحی‌ای که سبب می‌شود زندگی انسان با خوشی و سعادت قرین شود دانایی است و خود خوشی نمی‌تواند با خوبی برابر باشد. سقراط می‌گوید که اگر کسی از شادی بهره‌مند باشد اما نداند که شاد است، خوشبخت نخواهد بود، و اگر از نیروی یادآوری بی‌بهره باشد دیگر تصوری هم از شادی در سرنخواهد داشت، زیرا به یاد نخواهد آورد که زمانی شاد بوده و زمان دیگری غمگین، و امکان قیاس میان این دو نخواهد داشت، و به سان گیاهان زندگی خواهد کرد.[۲۳] به همین شکل دانایی، خرد و شناسایی هم اگر با لذت همراه نباشند به‌کاری نمی‌آیند و در نتیجه خودشان عین خوبی نیستند. ادعای سقراط این است که فاصله‌ی دانایی نسبت به خوبی بارها کوتاه‌تر از فاصله‌ی لذت نسبت به خوبی است. تمامی مکالمه صرف اثبات این ادعا شده است، و در پایان در جمع‌بندی سقراط از بحث می‌خوانیم که ابدیت نخستین امری است که به خوب نزدیک است، اعتدال و زیبایی و کمال و کفایت در مقام دوم قرار دارند، خرد و روشن‌بینی و دانایی در مقام سوم جای می‌گیرند، مقام چهارم از آن متعلقات روح است یعنی دانش و هنر و پندار درست، و سرانجام لذت در جایگاه پنجم قرار می‌گیرد.[۲۴] این‌ها فضیلت‌های انسانی‌اند. اما، در قطعه‌ی ۴۲۸ کتاب چهارم **جمهوری** افلاطون فقط از چهار «فضیلت اصلی» نام برده است: دانایی، شجاعت، اعتدال و عدالت.[۲۵]

از نظر ارسطو نیز مسأله‌ی یافتن فضیلت‌های انسانی مهم است. اما او برای دست‌یابی به پاسخ راه دیگری را می‌پیماید، و در فصل‌های چهارم تا دوازدهم کتاب اول ***اخلاق نیکوماخوس*** می‌کوشد تا ثابت کند که هدف درست برای انسان، که می‌توان آن را هدف

→ T. Irwin, *Plato's Ethics*, Oxford University Press, 1995.

۲۲ افلاطون، دوره *آثار*، ترجمه‌ی م. ح. لطفی، تهران، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۱۷۳۱.

۲۳ پیشین، ص ۱۷۴۶.

۲۴ پیشین، ص ۱۸۱۶-۱۸۱۵.

۲۵ پیشین، ج ۲، صص ۱۰۱۲-۱۰۱۰.

اخلاقی خواند و دنبال کردن آن موجب زندگی درست برای آدمی می‌شود، خوشبختی است.[۲۶] حتی دوستی، یا صفات ستایش شده‌ی انسانی چون شجاعت، میانه‌روی، راستگویی، عدالت و غیره نیز در خدمت دستیابی به خوشبختی معنا می‌یابند. ارسطو در واقع با این نکته چندان سروکار ندارد که خوشبختی چیست، و آن را بیش و کم امری خود آشکار و بدیهی فرض می‌کند. او بیشتر در مورد راه و روش‌هایی که آدمیان برمی‌گزینند تا به خوشبختی دست یابند تعمق می‌کند. البته روشن است که «خوشبختی» از نظر ارسطو به معنای یک حالت روانی نیست، و لذت و خوشی نمی‌توانند نمایانگر معنای دقیق آن باشند. خوشبختی هدفی است که موقعیت وجودی آدمی را تعیین می‌کند. شیوه‌ای از زیستن ماقرین است با خوشبختی‌ای که نصیب خود ما و دیگران، یعنی دیگر افراد دولت ـ شهر، می‌شود. گزینش یا یافتن راهی که مرا به سوی خوشبختی راهنمایی کند، در حکم کمال شکوفایی صفات انسانی من است، و فضیلت من در همین گزینش شکل می‌گیرد. لذت یکی از نتایج این گزینش است. شاید بتوان گفت که پرسش مرکزی اخلاق ارسطو این است: من چگونه باید زندگی کنم که بتوانم بگویم نیک و درست زندگی کرده‌ام و توان‌های انسانی‌ام تا بیشترین حدّ ممکن شکوفا شده‌اند؟

از سوی دیگر با پیش کشیدن مسأله‌ی هدف گونه‌ای کارکرد و در نهایت توجیه‌اعمال و اندیشه‌های ما نیز مطرح می‌شود. مگر هدف پزشک بازگرداندن سلامتی بیمار نیست؟ پس کار او با این هدف توجیه می‌شود، تا آنجاکه در بسیاری از موارد حتی عدم موفقیتش نیز موجب نمی‌شود که مورد اتهام و حمله قرار گیرد. هدف کشتی‌سازی سفر کردن است. سفر به هر نتیجه‌ای که منجر شود، تا زمانی که باکشتی درست و خوش ساختی انجام شود، کار کشتی‌ساز توجیه می‌شود. کنش انسان اگر در پی خوشبختی و نیکی باشد، به معنایی که خوشبختی فرد و جامعه را منظور نظر داشته باشد، کنشی است توجیه‌شدنی و اخلاقی. خوشبختی آن هدفی است که یک موجود اخلاقی به جستجویش می‌رود، و آن را فقط برای خود آن می‌طلبد. ارسطو نشان داده که یک زندگی نیک فعالانه پیش می‌رود، جامع صفات نیک است، و خود

---

۲۶ در مورد مفهوم خوشبختی در فلسفه‌ی یونان، و از جمله در آثار ارسطو، بنگرید به:
J. Annas, *The Morality and Happiness*, Oxford University Press, 1993.
S. Broadie, *Ethics With Aristotle,* Oxford University Press, 1991, pp. 3-57.
A. Kenny, *Aristotle on the Perfect Life,* Oxford, 1992.

هدف و غایت است و قرار نیست تا باگزینش آن به جای دیگر برسیم، و چیزی دیگر به دست آوریم. آنچه او تدبیر نامیده در خدمت این هدف است. من همواره باید در مورد راه‌هایی که مرا به سوی هدفی پیش می‌برند تعمق کنم. این تعمق و تدبیر نظری، این سنجش‌گری پیوسته، سرانجام درست بودن یا نادرستی هدف مرا روشن می‌کند. تدبیر بنا به مثال مشهور ارسطو همچون خط‌کشی است منعطف که در سازگاری با شکل‌های پرپیچ و خم شکل عوض می‌کند.[۲۷] همخوان کردن شیوه‌های گوناگون یک زندگی با هم، و شیوه‌های زندگی انسان‌ها با یکدیگر تا راه برای تعادل اصلی یعنی درست زندگی کردن فرد و همگان گشوده شود، کاری است که بر اساس جزم‌ها و قاعده‌های دگرگونی‌ناپذیر انجام نمی‌گیرد. بارها پیش می‌آید که ما ناگزیر خیری را فدای خیر دیگری می‌کنیم. زندگی درست و خوب البته که هدف غایی ماست، اما آسیب‌پذیر است و همواره در راه رسیدن به آن می‌کوشیم، و در این مسیر گاه به عقب می‌رویم.[۲۸]

ارسطو برخلاف آنچه در آغاز کتاب‌اش به نظر می‌رسد، خوشبختی را نکته‌ای بدیهی نمی‌داند. دقت کنیم که به نظر او ما نمی‌توانیم از ایده‌ی خوشبختی به معنایی افلاطونی بحث کنیم، و «خوشبختی به معنایی کلی و همگانی» یعنی معنایی که مورد قبول همگان باشد وجود ندارد.[۲۹] ارسطو در اشاره‌ای زبان‌شناسانه نشان‌می‌دهد که لفظ eudaimonia نیز از نظر همگان یک معنا ندارد، و در زمینه‌های متفاوت، نمایانگر اهداف متفاوت است. انسان دانا نیکی را هدف نهایی خود قرار می‌دهد و با دیگر دانایان در مورد تعریف آن به این توافق می‌رسد که نیکی از برای خودش طلب می‌شود. انسان دانا جدا و مستقل از رویدادهای لحظه‌ای و تصادف‌هایی که در زندگی‌اش پیش‌می‌آید، خوشبختی‌را بادسترسی به‌نیکی یکی می‌شناسد.[۳۰]

جستجوی خوشبختی در کنش‌های انسان به چشم می‌آید. خرد پراتیک که در تمامی تاریخ متافیزیک با جستجوی اخلاقی یکی دانسته شده، از اینجا ریشه گرفته است. خواست و

---

27 Aristotle, *op. cit*, p. 133.

۲۸ م. نوسبام، *ارسطو*، ترجمه‌ی ع. فولادوند، تهران، ۱۳۷۴، ص ۹۳. فصل اخلاق و سیاست این کتاب بسیار آموزنده است.

29 Aristotle, *op. cit*, pp. 7-11.

۳۰ *ibid*, p. 23. جای دیگری از کتاب، ارسطو به انتقادی محتمل از این نظر خود پاسخ داده است (ص ۶۲).

طلب خوشبختی مسأله‌ای عملی، و در واقع یک فعالیت انسانی است. گونه‌ای کنش بخردانه است که فراتر از برآورده‌شدن خواست‌ها، آرزوها و غریزه‌های انسانی، نهایتی، فرجامی می‌طلبد. هنگامی که به بحث ارسطو از فضیلت دقت کنیم، نکته بهتر روشن می‌شود. فضیلت جستجوی چیزی است که نداریم، هدفی است در پایان راه، امری است از آنِ آینده، اما به امروز ما معنا می‌بخشد، و توجیه گر عملی و عقلانی کنش‌های ما می‌شود. ارسطو نمی‌گوید ما باید چه بکنیم تا به خوشبختی دست یابیم. او نشان می‌دهد که درستی یا خطای یک عمل وابسته است به نتیجه‌ای که به بار می‌آورد. باید بررسی کرد که آیا این نتیجه گامی به جلو در راه دستیابی به خوشبختی به معنایی کلی هست یا نه. کنش‌های ما در خود درست یا نادرست نیستند، بل بنا به نتایجی که به بار می‌آورند درست و نادرست هستند. نتایج به عوامل دیگری غیر از اهداف و نیّت‌های ما وابسته است. در کتاب دوم *اخلاق نیکوماخوس* فضیلت اخلاقی مورد بحث قرار گرفته، و یک منش انسانی دانسته شده است.[۳۱] منشی است که در گزینش ابزار لازم برای رسیدن به هدف نهایی یعنی خوشبختی خود را نشان می‌دهد. فضیلت اخلاقی یکی از صفات طبیعی انسانی نیست. کسی با فضیلت به دنیا نمی‌آید. فضیلت اکتسابی است و تبدیل به منش به اختیار برگزیده‌ی ما می‌شود. ما آن را بر اساس آموزش به دست می‌آوریم، زیرا به تدریج می‌آموزیم که کدام وسیله‌ها راهگشای خوشبختی هستند. فضیلت یافتن اعتدال است. ایجاد همخوانی میان موقعیت موجود و موقعیت آرمانی است.

ارسطو می‌خواست رها از بررسی حالت‌های روانی انسان، از طریق خردورزی فلسفی هدف نهایی زندگی را دریابد، و در این راه به مفهوم خوشبختی رسید. شماری از پیروان نگرش فرجام‌شناسانه در اخلاق مدرن، بحث را به سوی همان حالت‌های روانی‌ای که ارسطو آن‌ها را کنار گذاشته بود، پیش بردند. از نظر اندیشگر روزگار مدرن مسأله نمی‌توانست از همنوایی مطلق فرد و جامعه که مورد قبول فیلسوف آتنی بود، آغاز شود. از این رو آغازگاه کار فیلسوف تجربه گرای روزگارمدرن، در قلمرواخلاق چنین بیان‌می‌شد: من چگونه می‌توانم خوشبخت باشم و از زندگی خود نهایت لذت و بهره را ببرم؟ دیگر، من، یعنی سوژه‌ی دانا، شناسا، مستقل و متمرکز مطرح بود. پرسش چنین مطرح نمی‌شد که «ما چگونه می‌توانیم فایده

---

31 *ibid*, p. 35.

ببریم». فردگرایی مالکانه اساس کار بود.[۳۲] نهایت خوشی و بهره‌وری هدف اصلی هر انسان دانسته می‌شد.اگر بحثی از منافع همگان مطرح بود، نه از واقعیت دمکراسی مستقیم و همخوانی تام شهروند آزاد با جامعه، بل از نیرویی مرموز و غیبی بود. همچون «دست‌پنهانی» که ادم اسمیت در مباحث اقتصادی خویش در دفاع از سازوکار بازار آزاد، و «ناظر بی‌طرفی» که در مباحث اخلاقی خود، پیش می‌کشید. تنها اگر خود را بیرون از خود تصور کنیم خواهیم توانست به فضیلت‌های اخلاقی بیاندیشیم.[۳۳] در دنیای واقعی رقابت سرمایه‌داری، و نبرد برای بقاء، چنین فرضی معنای پنهان‌شده‌ای را آشکار می‌کند: هر کس به دنبال فایده و رفاه خویش.

فیلسوفان اخلاق در نخستین نیمه‌ی سده‌ی هجدهم (که خود را موظف می‌دیدند به مفهومی که هابس از انسان مطرح کرده، یعنی موجود خودخواه و منفعت‌طلبی که جز از راه اقتدار مطلق حکومتی به راه نمی‌آید، پاسخ دهند) به وجود «حس اخلاقی» (Moral Sense) در انسان تأکید می‌گذاشتند. حسی که به یاری آن می‌توان تفاوت نیکی از بدی را شناخت. لرد شافتزبوری و فرانسیس هاچسن از برجسته‌ترین متفکرانی بودند که این مفهوم پیچیده‌ی «حس اخلاقی» را پیش کشیدند. این «حسی درونی» است که از موارد زیبا و اخلاقی متأثر و منفعل می‌شود، و به دلیل آن است که انسان آنچه را که به گونه‌ای عینی به خیر و صلاح اوست، تشخیص دهد. انسان نه به دلیل منطق و عقل بل به خاطر همین حس، زندگی اخلاقی را پی می‌گیرد. علم اخلاق باید موارد مربوط به حس اخلاقی را بررسی کند. مفهوم حس اخلاقی در بحث هیوم پیگیری شد. او فلسفه‌ی اخلاق را به معنای علم به سرشتِ انسان می‌دانست، و در واقع مرز نادقیقی میان اخلاق و روان‌شناسی ترسیم می‌کرد. به گمان او، در زندگی عملی ما باورهای بنیادینی که بایسته‌ی پیشرفت هستند، از عقل پدید نمی‌آیند، باورهایی که مردم پیشاپیش به گونه‌ای حسی به آن‌ها می‌رسند و درست‌شان فرض می‌کنند، سرچشمه‌ی زندگی اخلاقی آن‌ها می‌شوند. تفاوت‌هایی که ما میان نیک و بد قائل می‌شویم، یا تصوراتی که از امور سودمند داریم، نتیجه‌ی کار عقل نیست، بل نتیجه‌ی حس اخلاقی ماست.[۳۴]

---

32 C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford University Press, 1962.

۳۳ د. د. رافائل، *ادم اسیمت*، ترجمه‌ی ع. کوثری، تهران، ۱۳۷۵، صص ۵۵-۳۸.

۳۴ بنگرید به پیوست مشهور «درباره‌ی حس اخلاقی» در:
D. Hume, *Enquiries*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford University Press, 1992, pp. 285-295.

از نظر جرمی بنتام در *باباشناسی یا علم اخلاق* که پس از مرگ او منتشر شد، لذت و رنج همان معناهای معمولی را می‌دهند که بیشتر مردم منظور دارند. این‌ها واقعیت‌های روانی هستند، و انسان از آنجاکه در پی بیشترین لذت برمی‌آید، و می‌کوشد تا آخرین حدّ ممکن از رنج خود بکاهد، به اخلاق نیازمند می‌شود. فایده باوری روشنگر روش و راهی است که بیشترین لذت را ممکن کند. حکم اخلاقی، در واقع بررسی میزان بیشترین رنج یا بیشترین لذتی است که موضوع حکم به بار می‌آورد. این نکته در رساله‌ی مشهور *فایده‌باوری* جان استوارت میل بررسی شده است.[۳۵] این رساله، از چند مقاله‌ی پیوسته به هم شکل گرفته، و هر چند در آن از سبک درخشان *درباره‌ی آزادی* خبری نیست، اما از مزیت صراحت و سادگی بیان برخوردار است. حکم آغازین میل بسیار مشهور است: فایده‌باوری بر آن است که اعمال آدمی تا آنجا درست و شایسته است که در راستای افزایش خوشی باشد، و آنجا نادرست و ناپسند است که در راستای کاهش خوشی باشد.[۳۶] خوشی هدف اخلاقی همگان است. فایده‌باوری سرچشمه‌ی تمامی مسائل اصلی اخلاقی است، و البته باید آن را به گسترده‌ترین معنایش در نظر گرفت که مبتنی بر مصالح همیشگی انسان باشد. راجر کریسپ در کتاب *میل و فایده‌باوری* می‌نویسد که مفهوم فایده جدا از اهمیت فراوانی که در بحث اخلاقی میل دارد، چندان دقیق نشده است، و بهتر است به جای آن از مفهوم رفاه (Welfare) درست به معنایی که امروز از آن برداشت می‌شود، استفاده کنیم.[۳۷] اصل حداکثر بهره وقتی به عنوان حداکثر رفاه دانسته شود، همان معنای موردنظر میل را خواهد داد. تجربه‌ی لذت باید تابع رفاه قرار گیرد. رفاه مسلط بر لذت است. بیماری کبدی که از نوشیدن الکل لذت می‌برد رفاه خود را به خطر می‌اندازد. ما لذت را به این دلیل دنبال می‌کنیم که فکر می‌کنیم برای ما بهره دارد. اما بهره یا رفاه بنا به قاعده‌ای غیر از لذت تعیین می‌شود. در فصل‌های دوم و سوم *فایده‌باوری* میل از «احساس طبیعی قدرتمندی» در انسان یاد می‌کند که در واقع حس اجتماعی آدمی است و اشتیاق به ایجاد وحدت با دیگران و زیستن در این وحدت و هماهنگی. زندگی و احساس

---

35 J. S. Mill, *on Liberty and Utilitarianism*, New York, 1992.

36 *ibid*, pp. 117-118.

37 R, Crisp, *Mill on Utilitarianism*, London, 1997, p. 19.

بنگرید به جدل آرمسون و مابوت در کتاب:

J. B. Schneewind, *Mill*, London, 1969, pp. 179-199.

اجتماعی در واقع زندگی طبیعی انسان است. او نمی‌تواند خود را جز یکی از اعضاء کلیّتی ببیند، و هرگز رفاه‌طلبی او نمی‌تواند به اصل مطلق‌گرایانه‌ی همه چیز برای خودم ختم شود. هر چه جامعه بیشتر پیشرفت کند، و از کمیابی‌های مواد مادی و ضروری کاسته شود، افراد نیز بیشتر احساس همبستگی و منافع مشترک خواهند داشت.[۳۸] به عبارت دیگر رفاه، شادمانی و بهره‌وری برنامه‌ی مدرنیته است.

نیچه، ناقد سرسخت مدرنیته این گفته‌های میل را به باد مسخره گرفت. او در قطعه‌های یکم و دوم نخستین رساله‌ی *تبارشناسی اخلاق* تلاش «برخی روان‌شناسان انگلیسی» را که می‌کوشند تا نیکی را از فایده و رفاه استنتاج کنند، رد کرد.[۳۹] فقط کسی که خود در رفاه زندگی می‌کند، با چنین برداشت از نیکی و اخلاق هم نظر خواهد بود. مفهوم امروزی نیکی به شکلی که فایده باوران مطرح می‌کنند، هیچ تازه نیست، و ساخته و پرداخته‌ی اشراف و نجیب‌زادگان سده‌های میانه است. آنان خود را نیک می‌پنداشتند، و می‌کوشیدند تا بر اساس تعریف خود از «نیکی» از مردم بی‌سروپا، یعنی تهیدستان جدا شوند. رویاروی این مفهوم نیکی است که خشم-نفرت (Ressentiment) شکل می‌گیرد. احساسی که مردمان فرودست نسبت به کسانی که در رأس پایگان امتیازها و قدرت اجتماعی قرار گرفته‌اند، از خود نشان می‌دهند. به دلیل وجود و کارکرد همین خشم-نفرت است که پلبین‌ها، یعنی مردم «عادی» ارزش‌های خود را بنا می‌کنند، و حتی به آن‌ها شکل نظام‌مند می‌بخشند.[۴۰] امروز، نجیب‌زادگان انگلیسی فراموش کرده‌اند که ما دو گونه اخلاق داریم: اخلاق بردگان و اخلاق خدایگان.[۴۱] از این رو، اصطلاح‌های نیک و بد معناهای متضاد به خود می‌گیرند. خدایگان قدرت و اصالت و تکیه‌ی به خود را نیک می‌داند و برده همدلی، بردباری و تحمل را نیک می‌شمرد، یعنی صفاتی را که در مسیحیت برجسته و ستایش شده‌اند.[۴۲] بردگان نظام ارزشی خود را می‌سازند و مسیحیان، فایده باوران و فیلسوفان انگلیسی درجه‌بندی‌های ارزشی آن را دقیق می‌کنند، و خود می‌پندارند که به نظام کلی و جهانشمول اخلاقی شکل

---

38 Mill, *op. cit*, pp. 125, 129, 141.

39 F. Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, trans. W. Kaufmann, New York, 1969, pp. 24-26.

40 *ibid*, pp. 36-39. M. Scheler, *Ressentiment*, trans. W. W. Holdheim, New York, 1972, pp. 43-79.

41 *ibid*, p. 40.

42 *ibid*, pp. 44-52.

داده‌اند. این که این دو رشته ارزش‌ها، و دو گونه دوگانگی‌های نیک و بد، می‌توانند در درون یک فرد نیز جنگی به راه اندازند از چشم روان‌شناسان اخلاق‌گرا دور می‌ماند. امروز در «طبیعت‌های والا»ی انسانی نیز همین جنگ بی‌رحمانه برپاست، و دیگر جایی برای نظام اخلاقی مطلق و جهانشمول باقی نمانده است.

نیچه در واپسین فصل *آنک انسان* یعنی آخرین کتابی که آماده کرده بود، پرسید: «آیا من درک شده‌ام؟ چیزی که مرا تعریف می‌کند، چیزی که مرا از بقیه‌ی آدم‌ها جدا می‌کند، این است که نقاب از چهره‌ی اخلاق مسیحی برگرفتم».[۴۳] او افزود که مهمترین کار خود را این می‌داند که سرانجام حرفی را به زبان آورد که دیگران خود فریبکارانه و جنایت‌کارانه در مقابل آن خاموش مانده بودند. نابینایی در برابر اخلاق مسیحی جنایتی در حق زندگی است. چنان مفهومی از اخلاق را باید کنار گذاشت. زرتشت پیامبر بود که «مرگبارترین اشتباه‌ها یعنی اخلاق را آفریده بود».[۴۴] اخلاقِ دروغ، اشتباه، و خواست دروغ. اما خواست خود نیچه کدام است؟ می‌گوید حقیقتی «هراس انگیز»: ارزیابی دوباره‌ی تمامی ارزش‌ها. فیلسوف باید ارزش‌گذاری‌های یک طرفه، لوس و بی‌مزه را کنار بگذارد، نقش خود را دگرگون کند، دیگر اندازه‌گیر نیک و بد در قلمرو ارزش‌ها باقی نماند. او باید از «اخلاق رمه‌ای» کناره گیرد، و فراسوی نیک و بد برود. باید ارزشی والاتر از ارزش‌های اخلاقی موجود بیافریند، یا دستِ کم از آن خبر بدهد: ارزشی متعلق به ابر انسان.

۴

«آن تارتوف بازی خشک و عفیفانه کانت پیر، که با آن ما را به پسکوچه جدلیش می‌کشاند، همان پسکوچه‌ای که راه به «دستور بی‌چون و چرا» ی او می‌برد، یا بهتر است بگوییم بدانجا از راه به در می‌برد نمایشی است که ما خوش‌نشینان را به خنده می‌اندازد».[۴۵] نباید لحظه‌ای چنین انگاشت که دشمنی نیچه با اخلاق فرجام‌شناسانه‌ی انگلیسی کوچکترین امتیازی برای اخلاق

---

43 F. Nietzsche, *Ecce Hommo,* trans. W. Kaufmann, New York, 1969, p. 332.

44 *ibid,* p. 327.

۴۵ ف. نیچه، *فراسوی نیک و بد*، ترجمه‌ی د. آشوری، تهران، ۱۳۷۵، ص ۳۲.

بایاشناسانه‌ی کانت و پیروان او قائل می‌شود. دشمنی نیچه با بایدها و نبایدهای کانت، استوار بر ریشخندی دائمی است. انگار تلاش طاقت‌فرسای کانت در یافتن احکام قطعی و بی‌چون و چرا فقط به یک کار می‌آید: شوخی و طنز. نیچه دیگر حتی لازم نمی‌بیند که از اخلاق بردگان و خدایگان یاد کند، زیرا به چشم می‌بیند که سرگرمی کانت‌بازی فیلسوفانه‌ای بیش نیست و هیچ کس را در زندگی هر روزه وادار به اطاعت از خود نمی‌کند.[۴۶] مهمترین نکته در توجه به دیدگاه بایاشناسانه‌ی کانت، این است که او مفهوم وظیفه‌ی اخلاقی را مرتبط می‌دانست به خردورزی انسانی.[۴۷] او «حس اخلاقی» را نمی‌پذیرفت، و حاضر به قبول این نکته نمی‌شد که می‌توان اخلاق را جدا از سخن خردباورانه‌ی مدرن به بحث گذاشت. او مدام تکرار می‌کرد که قانون اخلاق استوار است بر قانون خرد. مسأله‌ی اصلی برای او نیز مسیر اخلاقی‌ای بود که آدمی در زندگی هر روزه‌ی خویش برمی‌گزینند، اما معتقد بود که در این گزینش، انسان نمی‌تواند تابع خواست‌های فرجام‌شناسانه باشد، بل ضرورت دارد که در هر لحظه از خود بپرسد: در این شرایط بی‌توجه به لذت‌ها، خوشی‌ها و کامروایی‌هایی که احتمال دارد نصیب من شود، من باید چه راهی را انتخاب کنم که از نظر عقلانی راه برتر شمرده شود؟ مسؤولیت و تکلیف من به عنوان موجودی عاقل در این لحظه چیست؟

در بخش دوم *بنیاد متافیزیک اخلاق* کانت میان «استقلال خواست» و «وابستگی خواست» تفاوت قائل شد.[۴۸] بحث کانت به یاری مثالی ساده می‌شود. اگر من بخواهم کاری را انجام بدهم تا به نتیجه‌ای ضمنی و غیرمستقیم برسم رفتارم استوار به وابستگی خواست است. هرگاه

---

۴۶ حتی خود کانت نیز از اجرای حکم‌ها عاجز بود. روایتی مشهور از گریز کانت از یاری رساندن به انسانی دیگر را در بی‌اعتنایی او به نامه‌های ماریا فون هربرت می‌یابیم. بنگرید به:

R. Langton, "Maria von Herbert´s Challenge to Kant" in: P. Singer, *Ethics,* Oxford University Press, 1994, pp. 281-294.

۴۷ در مورد اخلاق کانت بنگرید به:

C. M. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends,* Cambridge University Press, 1996.

P. Guyer, *Kant and Experience of Freedom,* Cambridge University Press, 1996.

V. J. Seidler, *Kant, Respect and Injustice,* London, 1986.

ا. کورنر، *فلسفه کانت*، ترجمه‌ی ع. فولادوند، تهران، ۱۳٦۷، و: ر. اسکروتن، کانت، ترجمه‌ی ع. پایا، تهران، ۱۳۷۵.

۴۸ ا. کانت، *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق*، ترجمه‌ی ح. عنایت و ع. قیصری، تهران، ۱۳٦۹، صص ۹۵-۹۴. شماره‌ی صفحه‌ی نقل‌قول‌های بعدی از این کتاب، در متن آمده‌اند.

راست بگویم که به راستگویی مشهور شوم، و نیکی را برای سودهایی که از نیکی برایم حاصل می‌شوند، برگزینم، چنین رفتار کرده‌ام. در مقابل، هر گاه من تصمیم بگیرم که دروغ نگویم بدون توجه به نتایج فرضی‌ای که به بار می‌آورد، و راستگویی را وظیفه‌ی خود بدانم، و نتایج ضمنی را در نظر نگیرم، استقلال خواست خواهم داشت. به نظر کانت «بایسته‌ی اخلاقی» می‌گوید: من بـاید چنین و چنان کنم اگر چه چیز دیگری را بخـواهم. اما بایسته‌ی شرطی می‌گوید: «من اگر می‌خواهم آبرو و شهرتم را حفظ کنم، باید چنین و چنان کنم». انسان اخلاق‌گرا با خود می‌گوید: «من نباید دروغ بگویم حتی اگر دروغ‌گویی موجب بدنامی من نشود». (ص ۹۵). او نباید فرجام‌نگر و عاقبت‌اندیش باشد. باید آنچه را که به‌گونه‌ای عقلانی ضروری می‌یابد، انجام دهد. کانت نتیجه گرفته: «پس من باید برای تأمین سعادت دیگران بکوشم، نه آن که گویی حصول این سعادت (خواه به سبب میل مستقیم یا هر گونه رضایت غیرمستقیمی که از راه عقل دست دهد) به من ربط داشته باشد، بلکه تنها از این رو که آیین کرداری که با [سعادت دیگران] ناسازگار باشد، نمی‌تواند همچون قانونی عام از جانب خواستی در نظر گرفته شود». (ص ۹۶).

آیا این رهایی از نتایج عملی که در اصل اخلاقی نهفته است، دشواری‌ساز نیست؟ فرض کنیم که الف می‌خواهد ب را به قتل برساند، و ب به خانه‌ی ج پناه برده و آنجا پنهان شده است. الف سر می‌رسد و از ج می‌پرسد که آیا ب در خانه‌ی او هست یا نه؟ ج چه‌باید بکند؟ آیا باید بدون توجه به نتایج عملی راست بگوید، و ب را لو بدهد و در نتیجه در قتل او شریک شود؟ یا برعکس، با توجه به نتایج عملی دروغ بگوید و جان ب را حفظ کند، یعنی ب را هدف غایی بداند و نه صرفاً وسیله‌ای برای وفاداری خودش به اصلی اخلاقی؟ نکته‌ی آخر بسیار مهم است، زیرا جلوتر خواهیم دید که یکی از دستورهای اصلی کانت در مورد زندگی اخلاقی این است که دیگران را هدف به شمار آوریم و نه ابزار. در مثال بالا ج با وفادار ماندن به اصل اخلاقی دروغ نگفتن به هر قیمت، در واقع ب را ابزار خود ساخته است، یعنی دو اصل اخلاق کانتی متضاد یکدیگر شده‌اند. هنگامی که بنیامین کنستان در سال ۱۷۹۷ به کانت ایراد گرفت که اصل اخلاقی همواره راست بگو بی‌توجه به عواقب آن، نادرست است و عواقب را باید چنین در نظر گرفت که «برخی از افراد نسبت به حقیقت محق هستند و برخی نه»، کانت برآشفت و اعلام کرد که حقیقت برای همگان یکی است، و صدق گزاره نمی‌تواند با توجه به

نتایج آن تفاوت کند.[49] نگرش خردباور کانت و احکام مطلق‌گرای او راه را بر طرح هر گونه نسبی‌نگری اخلاقی می‌بندد.

بایسته‌های استوار به وابستگی خواست، بر دو نوع‌اند: دسته‌ی نخست اصول تجربی که استوارند بر مفاهیمی چون حس اخلاقی، همدلی، شادمانی، سعادت، و دسته‌ی دوم اصول عقلانی که استوارند بر مفهوم نوعی کمال. کانت البته دومی را برمی‌گزیند: «اگر من ناچار می‌بودم میان مفهوم احساس اخلاقی، و مفهوم کمال به طور کلی (که هیچ یک دستِ کم اخلاق را نادیده نمی‌گیرد، هر چند که هر دوشان کلاً از این که همچون بنیادی برای آن باشد، ناتوان است) دست به انتخاب زنم، آنگاه مفهوم دوم یعنی مفهوم کمال را برمی‌گزیدم. زیرا این مفهوم از آن رو که دستِ کم حل مسأله را از دوش احساس برمی‌دارد و آن را به محکمه خردناب می‌برد، هر چند که حتی در آنجا هم خودش هیچ تصمیمی نمی‌گیرد، در هر حال مفهوم نامتعیّن (اراده‌ای فی نفسه خوب) را تا هنگامی که به گونه‌ای مشخص‌تر تعیین شود، از فساد دور نگاه می‌دارد». (صص ۱۰۰ - ۹۹).

در آغاز کتاب *بنیاد متافیزیک اخلاق*، کانت از خواست یا نیّت خوب یاد کرد: «هیچ چیز را در جهان و حتی بیرون از جهان نمی‌توان در اندیشه آورد که بی‌قید و شرط خوب دانسته شود، مگر [نیّت یا] خواست خوب». (صص ۱۳-۱۲). هر صفت خوبی (چون هوش، پشتکار، شجاعت و...) به نیّتی که «می‌خواهد آن را به کار ببرد» وابسته است. مواهب (نیرو، ثروت، احترام و...) نیز اگر خواست نیکویی در میان نباشد، در جهت درست کار نخواهند کرد. خواست خوب به این دلیل خوب نیست که نتایجی خوب به بار می‌آورد. خواستی بد نیز چه بسا بتواند منجر به نتایجی خوب بشود. خواست خوب به خاطر شایستگی‌اش در راه هدف و فرجام و غایتی مطلوب خوب نیست، و با آن توجیه نمی‌شود، و معنا نمی‌یابد. خواست خوب، به خودی خود خوب است: «فقط یک بایسته وجود دارد و آن این است: تنها بر پایه آن آیینی رفتار کن که در عین حال بخواهی که [آن آیین] قانونی عام باشد» (ص ۶۰) از این حکم کلی و بایسته‌ی بنیادین نکته‌ای در مورد وظیفه‌ی ما به دست می‌آید: «چنان عمل کن که گویی بناست که آیین رفتار تو، به اراده تو یکی از قوانین عام طبیعت شود» (ص ۶۰).

---

49 I. Kant, "On a Supposed Right to Lie from Alturistic Motive" in: P. Singer ed, *Ethics*, Oxford University Press, 1994, pp. 280-281.

کانت بنا به اعتقاد محکمی که به خردباوری مدرن دارد، اینجا نیز در جستجوی کشف قوانینی است که به استحکام و کارآیی قوانین علمی در علوم تجربی، طبیعی و فیزیکی باشند.

کانت که می‌گوید: «هر کس باید بتواند بخواهد که آیین کردارش قانونی عام باشد» (ص ۶۵)، نمی‌پذیرد که واقعیت قانون کلی از صفت‌های ویژه‌ی طبیعت بشری استنتاج شوند، زیرا وظیفه باید عبارت باشد از ضرورتِ عملی و نامشروطِ انجام دادن کاری، و باید برای تمام افراد خردورز یکسان معتبرباشد. این قانونی برای همه‌ی‌اراده‌های‌انسانی، و اصلی‌است مستقل از هر تجربه‌ای، اصلی که دارای «حجت آمرانه» است (ص ۶۹). سخن اقتدارگرای مدرن بیانی چنین صریح و بی‌تعارف هرگز نیافته بود. هر عنصر تجربی به هر شکلی که باشد «به خلوص این اخلاقیات صدمه می‌زند». هر انسان عاقلی باید بپذیرد که همیشه کارهای خود را بر اساس آیین‌هایی داوری کند که خود بخواهند در حکم قوانین عام، کلی و جهانشمول باشند. این سان، خرد مدرن حکومت خود را از قلمرو زندگی اجتماعی و سخن علمی و فلسفی به قلمرو اخلاق نیز گسترش می‌دهد. فرد حتی در تنهایی و خلوت خویش از حکم آمرانه‌ی خردمدرن گریزی ندارد: «اکنون می‌گویم: انسان، و به طور کلی هر ذات خردمند، به منزله غایتی [مستقل و] بخودی خود وجود دارد، و نه صرفاً به عنوان وسیله‌ای که این یا آن اراده، خودسرانه به کارش برد، بلکه در همه کارهایش، چه به خودش مربوط شود و چه ذات‌هایی خردمند دیگر، همیشه باید در آن واحد در مقام غایت دانسته شود» (صص ۷۳-۷۲). کانت انسان یا بهتر بگویم سوژه‌ی مدرن را «شخص»می‌نامد،که غایت‌است‌وابژه‌ها را«چیز»می‌نامدکه «وسیله»اند. سوژه ارزش مطلق دارد و هدف نهایی است، جهان ابژه‌ها در خدمت اوست. حکم مشهور کانت با توجه به نکات بالا معنا می‌یابد: «چنان رفتار کن تا بشریت را چه در شخص خود و چه در شخص دیگری همیشه به عنوان یک غایت به شمارآوری، و نه‌هرگز تنها همچون وسیله‌ای» (ص ۷۴). معشوق یا معشوقه در کنش جنسی کدام‌است؟ نظریه‌ی کلی کانت درست به این دلیل که کلی و مطلق‌گراست در معرض انتقادهای تندی‌است که برای بسیاری از آن‌ها پاسخی ندارد.

فرمالیسم کانت که برای هر چیز به دنبال توجیه منطقی و عقلانی‌ای بود که در قانونی کلی جای گیرد، به موارد خاص، به سرنوشت افراد بی‌اعتنا بود. کانت (و نیز جان استوارت میل)

هوادار مجازات اعدام بودند. کانت می‌گفت که اعدام جنایت‌کار تعادل در عدالت و نظام اخلاقی را حفظ می‌کند. برای این خردباور چگونه مسلم بود که هر اعدامی بر حق است؟ شاید بنا به شواهد نادرست کسی متهم، محکوم و سرانجام اعدام شده و پس از مرگ او تازه حقیقت بیگناهی‌اش کشف شود. در این صورت چگونه می‌توان زندگی را به او برگرداند؟ تکلیف تعادل اینجا چیست؟ خردباوری که عملی بدون امکان بازگشت و تصحیح انجام می‌دهد تا چه حدّ به اصول عقلانی کار خود وفادار مانده است؟ کانت افراد انسان را بی‌اعتبار می‌کرد، احترام به نوع انسان را همچون احترام به قوانین پیش می‌کشید، اما فرد انسان را با ویژگی‌های خود خذف می‌کرد. فرد صرفاً نماینده یا بازنمود قانون اخلاق بود. کانت به افراد فقط به خاطر «انسانیت آن‌ها که توانایی زندگی اخلاقی دارد» احترام می‌گذاشت، زیرا «این یگانه چیزی است که دارای ارزش و اعتبار است». فرد از منش‌های فردی و یکه تهی می‌شود تا به عقلانیت ناب تحویل داده شود. اما به گفته‌ی تئودور آدورنو در *دیالکتیک منفی* این اخلاق کانتی است که خود را عقلانیت معرفی می‌کند، و کانت عقلانیت را از کنش‌های راستین آدمیان به دست نمی‌آورد.[۵۰] پیش از آدورنو، ماکس شلر نیز نشان داده بود که مفهوم «انسان به عنوان حیوان عـاقل» در واقـع نشـان می‌دهـد که انسان چیزی نیست مگر فاعل کنشی عقلانی، و فردیّت (Einzelne) هر انسان در سایه‌ی خردورزی او قرارمی‌گیرد. تشخّص عقلانیت و اخلاق در یک فرد، به معنای انکار شخصیت فردی اوست. از این رو افراد با وجود شخصی و یکه‌ی خود مطرح و شناخته نمی‌شوند بل نمونه و مثالی از فاعل عاقل و اخلاقی می‌شوند.[۵۱] انتقاد شلر از اخلاق فرمالیستی کانت در کتاب *فرمالیسم در اخلاق و اخلاق مادی ارزش‌ها* آمده است، اما نباید از نظر دور داشت که خود شلر به پایگان ارزش‌ها به عنوان واقعیت‌هایی عینی باور داشت. او ارزش‌ها را مستقل از ذهنیت و عواطف ما می‌شناخت، و معتقد بود که اعتبار ویژه‌ی عواطف این است که می‌توانند به‌گونه‌ای خاص ارزش‌ها را بشناسند. این درونمایه در فلسفه‌ی تحلیلی امروز نیز به شکل‌هایی تکرار شده است.[۵۲]

---

50 T. W. Adorno, *Negative Dialectics,* trans. E. B. Ashton, London, 1973, pp. 281-282.

51 M. Scheler, *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, trans. M. de Gandillac, Paris, 1991, pp. 330, 331, 531-533, 586-590.

۵۲ در این مورد بنگرید به:

M. Stocker, *Valuing Emotions*, Cambridge University Press, 1990.

پیش از شلر و آدورنو، هگل از زاویه‌ای دیگر به فرمالیسم بی‌محتوای اخلاق کانتی انتقاد کرده بود. او که با کانت در مورد ضرورت نگرش خردگرایانه به اخلاق هم نظر بود و باور داشت که اخلاقی بودن و عینی‌گرا بودن همانا به معنای خردگرا بودن است، از متافیزیک کانتی به دلیل اعتقادی که به احکام پیشاتجربی و بایاشناسانه طلب می‌کند، دور می‌شد.[۵۳] هگل در *فلسفه‌ی حق* فضیلت را نتیجه‌ی زندگی اجتماعی انسان دانسته بود.[۵۴] به گمان او نمی‌توان و نباید منش تاریخی مفهومی از فضیلت را که انسان در موقعیت تاریخی خود به آن باور می‌آورد، از نظر دور کرد. نمی‌توان باورهای افراد را رها از تعیّن‌های اجتماعی آنان متصور شد و درباره‌ی آن‌ها داد سخن داد، و برای همگان تعیین وظیفه کرد. فرمالیسم کانت از نیکی، وظیفه و حق اموری تجریدی و فراتاریخی می‌آفریند. هر یک از این‌ها، امری است مربوط به موقعیتی مشخص و تاریخی. اشاره‌ی هگل به فهم اهمیت موقعیت‌های تاریخی و اجتماعی انسان روشنگر رابطه‌ای است که او میان اخلاق و سیاست قائل بود. او سال‌ها پیش از تدریس *فلسفه‌ی حق* هم در *پدیدارشناسی روح* و هم به ویژه در سال ۱۸۰۲ در *نظام زندگی اخلاقی* کوشیده بود تا آن رابطه را برجسته کند. زندگی اخلاقی بدون بنیان‌گذاری دولت یا جامعه‌ی سیاسی ممکن نیست. مرحله‌ی ابتدایی زندگی اخلاقی از چندگانگی افراد نتیجه می‌شود. نیرویی که می‌کوشد تا از این چندگانگی به همنوایی و نظم (به جای آشوب و سرکوب) برسد، اخلاقی است. اخلاق تلاش جهت یافتن هویت در دل تفاوت‌هاست.[۵۵] از این رو، اخلاق نفی موقعیت طبیعی و اثبات موقعیت اجتماعی و سیاسی انسان است.

در بخش سوم *فلسفه‌ی حق* که عنوان «زندگی اخلاقی» دارد، این نکته تکرار شده است. هگل در قطعه‌ی ۱۵۳ می‌نویسد که حق فرد به آزادی جایی تحقق می‌یابد که او به یک نظام اخلاقی واقعی تعلق داشته باشد، زیرا در این نظام عینی است که باور ذهنی فرد به آزادی، حقیقت خود را می‌یابد، و همگانیّت نهانی فرد معنامی‌یابد، و او برگوهر اجتماعی‌خویش آگاه

---

53 W. H. Walsh, *Hegelian Ethics,* London, 1969.
M. Inwood, *A Hegel Dictionary,* London, 1992, pp. 191-192.

54 G. W. F. Hegel, *Philosophy of Right,* trans. T. M. Knox, Oxford University Press, 1967, pp. 80-90.

55 G. W. F. Hegel, *Système de la vie éthique,* trans. J. Taminiaux, Paris, 1976, p. 112.

می‌شود. هگل از پدری مثال می‌آورد که از فیثاغورث پرسیده بود که بهترین روش برای تربیت پسرش به شیوه‌ی اخلاقی چیست، و پاسخ شنیده بود که «او را شهروند دولتی کن که قوانین خوب و درست داشته باشد».[۵۶] هگل نیز باور داشت که زندگی اخلاقی کامل فقط در دولتی آزاد با قوانینی درست و نیک ممکن‌است. این وابستگی اخلاق و سیاست علیه فرمالیسم کانتی است.

در پایان سده‌ی نوزدهم هم فرجام‌نگری اخلاقی فایده‌باوران و هم تلاش در راه یافتن حکم‌های قطعی اخلاقی از اعتبار افتاد. از سرزندگی و شادابی استدلال مراحل آغازین که در آثار بنتام، میل و کانت یافت می‌شد، دیگر اثری بر جا نمانده بود. فرانتس برنتانو در کتاب کوچکی به نام ***سرچشمه‌ی دانش ما از درست و غلط*** (۱۸۸۹) که در واقع متن سخنرانی او در یک گردهم‌آیی حقوقدانان بود، به این مسائل پرداخت. او در آغاز کتاب از این نکته یاد کرد که نظریه‌ی اخلاقی کانت بی‌فایده است، زیرا به دقت به ما نمی‌گوید که ما چه کاری را باید انجام بدهیم. الزام اخلاقی کانتی حتی آنجا که پذیرفته می‌شود و وظایف ما را تعیین می‌کند، استنتاجی اخلاقی در پی نمی‌آورد.[۵۷] دستور می‌دهد که چه کار باید بکنیم، اما روشن نمی‌کند که چرا این فعلی اخلاقی است. حکم چندان تجریدی، و رها از موقعیت‌های مشخص و روشن، مطرح شده که به سادگی می‌تواند به ضد خود تبدیل شود. این که کانت از هر گونه بحث روان‌شناسانه سرباز زده (به گمان برنتانو اساس بحث اخلاقی نگرش دقیق روان‌شناسانه است) سبب شده که نتواند بحث خود را به گونه‌ای مشخص و دربردارنده‌ی جنبه‌های عملی و مفید ارائه کند. آنچه برای یک نفر هدف است می‌تواند برای دیگری وسیله باشد. همچون معشوق یا معشوقه در عشق و جنسیّت. تصدیق حکمی لزوماً دال بر حقیقت آن حکم نیست، دال بر حقیقت نمایی حکم برای تصدیق‌کننده است. باید کشف کرد که چگونه ذهن ما میان درست و غلط تفاوت می‌گذارد تا بتوانیم بدانیم چگونه میان نیک و بد تمایز قائل می‌شود. تصدیق منطقی و تصدیق اخلاقی به موازات یکدیگر پیش می‌روند.

---

56 Hegel, *Philosophy of Right*, p. 109.

57 F. Brentano, *The Origin of our Knowledge of Right and Wrong*, trans. R. M. Chisholm, London, 1969, pp. 11, 49-50.

۵

بار دیگر به پرسش ایوان کارامازف بازمی‌گردیم. ناسازه‌ای که او پیش کشیده بود، با هیچ یک از دو گرایش اصلی تاریخ اندیشه‌ی فلسفی به اخلاق حل نمی‌شود. فرجام‌شناسی و بایاشناسی برای حل دشواری‌های زندگی امروز نابسنده‌اند. هم در قلمرو آنچه «اخلاق کاربردی» (L´ethique appliquée) خوانده می‌شود، یعنی هر آنچه به زندگی هر روزه و دشواریهای اخلاقی‌ای که در این زندگی پدید می‌آیند (همچون اخلاق پزشکی و «زیست ـ اخلاق یا bioéthique [۵۸]) مربوط می‌شوند، و هم در قلمرو شناخت‌شناسی اخلاقی مسائلی پیدا شده‌اند که به نظر نمی‌آید بتوانند در پیکر نظریه‌های سنتی اخلاق راه‌حلی بیابند.[۵۹] برنارد ویلیامز حق دارد که در کتاب **بخت اخلاقی** می‌نویسد مسأله‌ی مهم ما دیگر برخلاف فیلسوفان گذشته همچون کانت، فایده‌باوران و پوزیتیویست‌ها، «نظریه‌ی اخلاقی» نیست، بل تحلیل تجربه‌ی اخلاقی در سویه‌های وجودی و روان‌شناسانه‌ی آن است، که البته توجه به موقعیت‌های تاریخی و فرهنگی را ناگزیر می‌کند.[۶۰]

تمایزی که میشل فوکو از آن یاد کرده بود یعنی تفاوت میان اخلاق به معنای moralité یا حکم‌ها و نظریه‌ی کلی اخلاقی، با اخلاق به معنای éthique یا رویکردی اخلاقی به زندگی در نهایت فردی است، امروز بیش از دهه‌ی پیش مهم می‌نماید. البته فیلسوفان گذشته چنین تفاوتی را نمی‌شناختند. از نظر تبارشناسی واژگان نیز نمی‌توان تفاوت را درک کرد، زیرا لفظ یونانی ethikos در زبان لاتین به لفظ moralis تبدیل شد، و همان معنا را می‌داد. ضرورت تفاوت مورد بحث، از خود منطق مدرنیته پدید آمده است. نشان می‌دهد که در مدرنیته نمی‌توان از تصور یکسانی از سعادت آغاز کرد، نمی‌توان به همگان مفهومی یکسان از فایده و رفاه نشان داد، و سرانجام نمی‌توان حکم‌های قطعی و بایستگی‌های جهانشمول اخلاقی پیش

---

۵۸ در این مورد بنگرید به مدخل Bioéthique در فرهنگ معتبر و باارزش زیر:
M. Canto-Sperber ed, *Dictionnaire d´éthique et de philosophie morale*, Paris, 1996, pp. 155-160.

۵۹ در این مورد بنگرید به نخستین مقاله و نیز به کتاب‌شناسی مجموعه مقاله‌های زیر:
W. Sinnott-Armstrong and M. Timmons eds, *Moral Knowledge, New Readings in Moral Epistemology,* Oxford University Press, 1996.

60 B. Williams, *Moral Luck, Philosophical Papers,* Cambridge University Press, 1981.

کشید. تفاوت اخلاق به معنایی کلی و اخلاق به معنایی شخصی، صرفاً بیان پدیده‌ی واقعی، عملی و موجود رویکرد شخصی افراد به اخلاق است، و قدرت حکم‌های اقتدارگرا را در هم می‌شکند.[61] به رشته‌ای از دشواری‌های عملی و نظری در پایان همین مقاله اشاره خواهم کرد، اما تا همین جای بحث هم با چنان معضل‌ها و ناسازه‌هایی روبرو شده‌ایم که متوجه شده باشیم که حل آن‌ها به یاری نظریه‌ی کلی اخلاقی و حکم‌های قطعی ناممکن است. هر چه به این دشواری‌ها بیشتر توجه کنیم، بیشتر برایمان روشن می‌شود که مسأله‌ی اخلاق (به دلیل اهمیت مرکزی شیوه‌های متنوع زیستن انسان در جهان در اخلاق) به مسأله‌ی هویت و «تحمیل هویت» مرتبط شده است.

به دلیل ناسازه‌هایی که سخن اخلاقی کلاسیک آفرید، و به دلیل مسائل پیچیده و لاینحلی که در زندگی هر روزه پدید آمدند و منش اخلاقی داشتند، در دهه‌ی گذشته بحث از اخلاق میان فیلسوفان اروپایی و آمریکایی رونق کم سابقه‌ای یافت. گرایش فلسفه‌ی تحلیلی دهه‌هاست که به اخلاق پرداخته است. سنت آن به نوشته‌های هنری سیجویک (به ویژه کتاب *روش‌های اخلاق* ۱۸۷٦)، و جی. ای. مور (و کتاب *اصل اخلاق* ۱۹۰۳) بازمی‌گردد. اما در سال‌های پس از جنگ جهانی دوم این بحث به صورت وسیع‌تری مطرح شد.[62] نمونه‌ی عالی *اندیشه‌ی اخلاقی* اثر ریچارد هار، *امکان نوع دوستی* نوشته‌ی تامس ناگل، *نظریه‌ی عدالت* نوشته‌ی جان راولس، مقاله‌ی «فلسفه‌ی اخلاق مدرن» نوشته‌ی الیزابت انسکومبی، و *اخلاق: ابداع درست و غلط* نوشته‌ی جان مکی است. از سوی دیگر فلسفه اروپای قاره‌ای نیز در مهمترین آیین‌های خود متوجه اخلاق شد. کتاب ماکس شلر که پیش‌تر از انتقادی که در آن به کانت شده یاد کردم راهگشای بحث از اخلاق در قلمرو پدیدارشناسان شد. دو کتاب *فلسفه‌ی اخلاق* ژاک ماریتن و *رساله‌ای درباره‌ی اخلاق* ژان نابر تأثیر ژرفی بر اندیشگران فرانسوی و از جمله پل ریکور نهاد. سارتر با *اگزیستانسیالیسم انسانگرایی* است، بر مرز میان جنبه‌های اجتماعی و فردی کنش اخلاقی تأکید کرد. آدورنو در *اخلاق کوچک* نگاهی تازه به مسائل

---

61 V. Descombes, "Il y a plusieurs morales et plusieurs éthiques" in: *Magazine littéraire*, Janvier 1988, pp. 40-41.

٦۲ برای فهم مبانی مباحث فلسفه‌ی تحلیلی در اخلاق بنگرید به مجموعه‌ی زیرکه گذر سال‌ها نتوانسته کهنه‌اش کند.

P. Foot ed, *Theories of Ethics,* London, 1967 (1989).

زندگی هر روزه انداخت، و هابرماس و آپل با پیش کشیدن «خرد ارتباطی» و «اخلاق ارتباطی» راهی تازه پیش روی اندیشگران آلمانی گشودند. امروز که بحث از گفتگو و نزدیکی فکری فیلسوفان انگلوساکسون و فیلسوفان اروپای قاره‌ای مطرح‌شده، اخلاق همچون یکی از مهمترین درونمایه‌های فکری بحث آن‌ها جلوه می‌کند. اهمیت تعیین‌کننده‌ی مسائل اخلاق کاربردی نیز به طور یکسان پیش روی هر دو دسته‌ی این فیلسوفان قرار گرفته است.

نمونه‌هایی از بحث در قلمرو فلسفه‌ی اخلاق میان اندیشگران فلسفه‌های تحلیلی و اروپای قاره‌ای کتاب **خویشتن همچون دیگری** پل ریکور است.[۶۳] در این کتاب، ریکور باب بحث را با انسکومبی، دانتو، دیویدسن، راولس، استراوسن، گشوده است. ریکور در جدیدترین گفتگویی که از او منتشر شده، اعلام کرده که فیلسوفی چون دانالد دیویدسن در مورد زبان و شیوه‌ی زندگی نظریاتی ارائه کرده که بسیار به دیدگاه پدیدارشناسی نزدیک است. دشواری زیستن در جهانی که زاینده‌ی سختی‌هاست از چشم آن فیلسوف دور نمانده است.[۶۴] به تازگی فرانسوا رکاناتی با نشریه‌ی L´Age de la science موجی از توجه به مبانی فلسفه‌ی تحلیلی را در فرانسه برانگیخته است. از سوی دیگر برنارد ویلیامز بحث مهمی را با فیلسوفان اروپای قاره‌ای شروع کرده و آثار او توجه زیادی در فرانسه و آلمان برانگیخته‌اند. چارلز تیلور، السدر مک‌اینتایر، ریچارد رورتی، هیلاری پاتنام و جان سرل برخی از اندیشگران مهمی هستند که در سنت فلسفه‌ی تحلیلی بار آمده‌اند، و اکنون درگیر مباحث فلسفی با اندیشگران اروپای قاره‌ای هستند. نمونه‌ای عالی از بحث میان دو دسته فیلسوف را در بحث هابرماس و راولس می‌توان یافت.[۶۵] به این همه، باید نقش شالوده‌شکنان را نیز افزود که به قول دریدا «پلی محکم، بر فراز هر دو سنت» ایجاد کرده‌اند. نمونه‌ی آن بحث میان دریدا و سرل است.

گرایش‌های فلسفه‌ی تحلیلی و فلسفه‌ی قاره‌ای به گفته‌ی ریکور دو چشم‌انداز وسیع به جهان هستند. چندان در داخل آن‌ها آیین فرعی و نوآور پدید آمده که هیچ جای تعجب ندارد اگر جا به جا از مرز میان سخن فلسفی خود فراتر می‌روند. این نکته به ویژه در مورد فلسفه‌ی

---

63 P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, 1990.

64 P. Ricoeur, "Réflexions sur la philosophie morale", in: *Magazine Littéraire,* Janvier 1988, pp. 36-40.

65 J. Habermas and J. Rawls, *Débat sur la justice politique*, tra. R. Rochlitz, paris, 1997.

اخلاق بیشتر به چشم می‌آید. بسیاری از آیین‌های این دو از ارزیابی یکسان سنت‌ها آغاز کرده‌اند. تمایل به یک نظریه که در کتاب هانس ژوناس **تحکم مسئولیت** مطرح شده هر دو گرایش را یکسان تکان داده است.[۶۶] برای شماری از نظریه‌پردازان هر دو گرایش بازگشت به «حس اخلاقی» هیوم مطرح شده است. کتاب *اخلاق: ابداع درست و غلط* جان مکی، نمونه‌ای است از این گرایش در ادبیات انگلوساکسون.[۶۷] نمونه‌ی دیگر نوشته‌های یون الستر فیلسوف نروژی است، که از انگیزه‌های عاطفی همچون مبانی زندگی راستین سیاسی و اخلاقی یاد کرده است. به تازگی در فرانسه کریستین تاپوله همین بحث را آغاز کرده است. در هر دو گرایش فلسفه‌ی تحلیلی و قاره‌ای، بازگشت به ارسطو شکل گرفته است. جلوتر از نمونه‌ی مشهور در قلمرو فلسفه‌ی تحلیلی یعنی اندیشه‌های الیسدر مک اینتایر یاد خواهم کرد. اینجا اشاره‌ای به کتاب ریکور **خویشتن همچون دیگری** ضروری است. در این کتاب بارها به دیدگاه ارسطو از خوشبختی بازمی‌گردیم. ریکور گفته که در اخلاق ارسطوگرایشی قدرتمند به سوی اشتیاق می‌بیند. به گمان او ارسطو، به همان قدرت فروید اشتیاق را در قلب اخلاق جای داده بود. از سوی دیگر نمی‌توان بدون توجه به بحث ارسطو از فضیلت فراشد داوری خویشتن از خویشتن را دریافت.[۶۸] به همین شکل می‌توان نشان داد که در هر دو گرایش بازگشت به اخلاق کانت نیز مطرح شده است، هر چند قدرت‌مند نیست.

اکنون می‌توانیم به بحثی دقت کنیم که سرچشمه‌ی ناتوانی اندیشگری اخلاقی امروز را به دگرگونی هویت مدرن وابسته می‌کند. نمونه‌ی مشهور آن بحث ریکور در همان کتاب **خویشتن همچون دیگری** است. ریکور نشان داده که شکل‌گیری هویت در بنیان خود، بر اساس دیگریتِ من صورت می‌گیرد. اینجا، گونه‌ای هرمنوتیک خویشتن، یعنی نیروی ارائه کردن تأویلی از خویشتن که خارج از من قرار می‌گیرد، مطرح است. من روایت‌هایی را فراهم می‌آورم که آن خویشتن دیگر در آن‌ها جای می‌گیرد. این امکان می‌دهد که من در طول زمان خود را به گونه‌ی موجودی دارای هویت مشخص متصور شوم، اما این موجود با تداوم

---

66 H. Jonas, *Imperative of Responsibility, in Search of an Ethics for the Technological Age*, University of Chicago Press, 1984.

67 J. L. Mackie, *Ethics, Inventing Right and Wrong*, London, 1977.

68 Ricoeur, "Réflexions sur la philosophie morale", pp. 39-40.

روایت‌ها دگرگون شدنی است. ملاک‌ها و هنجارهای اخلاقی و دانایی عملی (Sagessa pratique) در این مسیر شکل می‌گیرند. ریکور از قول هانا آرنت نقل می‌کند: «روایت به حرف آمدن کنش است». هر کس با ساختار روایت از ساختار عینی فراتر می‌رود، و ملاک‌هایی را که می‌توان اخلاقی‌شان نیز خواند در این فرا رفتن می‌آفریند. بنا به موقعیت‌های گوناگونی که خویشتن را همچون دیگری می‌سازم، یعنی روایت می‌کنم، خود را در موقعیت‌های اخلاقی‌ای قرار می‌دهم که بر اثر دانایی عملی شکل گرفته‌اند. این دانایی طرح‌هایی می‌ریزد که نمی‌توانند جدا از پیرنگ‌های آن روایت باشند.

بحثی که در جهان فلسفی انگلوساکسون توجه اندیشگران را به رابطه‌ی هویت مدرن و اخلاق جلب کرد، درونمایه‌ی کتاب *سرچشمه‌های خویشتن* نوشته‌ی چارلز تیلور است.[69] او به این نکته اشاره کرده که بحث میان مدافعان و مخالفان مدرنیته، تاکنون درست پیش نرفته است. زیرا مبانی منطقی آن روشن نبوده است. بحث با مخالفان مدرنیته، و حتی کسانی که از پسامدرنیته یاد می‌کنند، آنقدر دشوار نیست که بحث با هواداران متعصب آن. کسانی که بی‌قید و شرط از مدرنیته دفاع می‌کنند، همواره کار را برای موافقانی که بنا به دلایلی خاص، به گونه‌ای عقلانی و مشروط از آن دفاع می‌کنند، و دفاع خود را بی‌قید و شرط نمی‌دانند، بسیار دشوار می‌کنند.[70] مهمترین دشواری‌ای که پدید می‌آید، ناروشن ماندن مبانی انسان‌شناسانه‌ی مدرنیته است که در واقع مسأله‌ی مهم هویت فرد به آن وابسته است. تیلور علیه اطمینان فلسفه‌ی اخلاق معاصر موضع می‌گیرد. او می‌نویسد که این فلسفه تصویری ناکامل که بسیاری از جوانب آن حذف شده از شخصیت اخلاقی ارائه می‌کند. به این ترتیب مانع از فهم ماهیت انسان مدرن می‌شود. ریشه‌های اخلاقی روشنگری که کل بنای جامعه‌ی دمکراتیک امروزی را ساخته‌اند، دارای پیش نهاده‌هایی انسان‌شناسانه بودند که ارزش‌های اخلاقی نیز از آن‌ها پدید آمده‌اند، و درست همین پیش نهاده‌ها نشناخته مانده‌اند. تیلور معتقد است که فلسفه‌ی اخلاق از انسان‌شناسی فلسفی جدا نیست، باید ماهیت انسان را همپای مسائل اخلاقی او شناخت. عنوان کتاب *سرچشمه‌های خویشتن* به همین مبانی و پیش نهاده‌های انسان‌شناسانه باز می‌گردد. با این عنوان روشن می‌شود که مفهوم هویت مدرن در مرکز بحث تیلور قرار

---

69 C. Taylor, *Sources of Self*: *The Meaning of Modern Identity*, Cambridge University Press, 1989.

70 *ibid*, p. xi.

دارد. ولی آیاانسان می‌تواندخود را در شرایط ناروشنی راهنماهای کنش و در واقع راهنماهای اخلاق بشناسد؟ سرچشمه‌های کهن اخلاقی از دست رفته‌اند. علم تا حدود زیادی سرچشمه‌ی اخلاقی تازه‌ای به جای باورهای آیینی آفریده‌است. اکنون پاسخ به پرسش‌های اصلی این که زندگی نیک کدام است و ما چگونه می‌توانیم در جهان آرام بگیریم، به عهده‌ی نیروهایی غیرآیینی گذاشته شده است.[۷۱]

به نظر تیلور خودآگاهی سوژه‌ی مدرن که می‌شود آن را هویت او نامید، در سه «قلمرو» پدید آمده که در واقع «همان گستره‌های بحث در زمینه‌ی فرهنگ اخلاقی امروز ما نیز محسوب می‌شوند». یکی از این‌ها قلمرو «منابع» است که به دلیل «ناروشنی نسبت ما باکالاها، و ناروشنی نحوه‌ی توزیع آن‌ها میان افراد انسان» در زندگی ما، بدل به مشکل حل ناشدنی‌ای شده است. دیگر قلمرو ابزار است (که ماکس وبر با طرح «خرد ابزاری» در بحث بر سر آن پیشقدم بود). سوم، گستره‌ی اخلاق است که از ناهمخوانی دو قلمرو قبلی پدید می‌آید. رویکرد ما به منابع شکل‌دهنده‌ی ملاک‌ها و موازین اخلاقی ما له یا علیه ابزارگرایی است. از این رو، وقتی ما از خود می‌پرسیم که «آیا این موازین درست هستند یا نه؟» و «آیا با اهداف اصلی ما خوانا هستند یا نه؟»، از نسبت میان منابع و ابزارگرایی سئوال می‌کنیم. تیلور می‌گوید که این در واقع پرسش اصلی پسامدرن هم هست.[۷۲] ابزارگرایی «در سده‌ی گذشته، در مرکز تأثیرگذارترین نظریه‌ها در مورد مدرنیته قرار داشته است». در روزگار روشنگری بود که ابزارگرایی‌سربرآوردومهمترین‌انتقادبه آن نیزازسوی جنبش رمانتیک‌هاارائه‌شد. رمانتیک‌ها به «بنیاد طبیعت‌گرایی» بازگشتند. بر اساس برداشتی روسو مآب طبیعت را همچون منبع اصلی دانستند که در تضاد با ابزارگرایی روشنگری قرار می‌گیرد. ابن برداشت رمانتیک دور افتادن خویشتن‌ازگوهرش را نیز مدام‌پیش‌می‌کشید (درست همچون‌وحشی نجیب گم‌شده‌ی روسو)، و نشان می‌داد که رویکرد ابزاری سازنده و روشنگر طبیعت شیی شده و از خود بیگانه‌ی ماست. بازگشت به طبیعت همچون بازگشت به طبیعت انسان نیز معرفی می‌شد. روشن است که این بحث منش اخلاقی نیز دارد. قرار است که راهی یافته شود که اختلاف میان خرد و حس از بین برود، و تقسیم هر کس به عنوان فردی دارای حقوق اجتماعی و سیاسی، و یک عضو

---

71 *ibid*, p.14. 72 *ibid*, p. 499.

تولیدی کنار زده شود.[73] اگر چنین شود راه درست‌تر زندگی فرد در جامعه یافته خواهد شد.

حساسیت نسبت به این خرد ابزاری ویژه‌ی جنبش رمانتیک نبود، اما کمتر گرایش فکری‌ای توانست چنان روشن «عارضه‌ی اخلاقی» را روشن کند. ابزارگرایی (آنچه روسو «تمدن» خوانده بود) هم از میان برنده‌ی معنای زندگی دانسته شد، و هم از میان برنده‌ی آزادی در اجتماع. ابزارگرایی نگذاشت که «حکومت بر خود» شکل گیرد. به بیان دیگر، هم تجربه‌ی شخصی و فردی را ویران کرد، و هم تجربه‌ی جمعی و سیاسی را. به نظر تیلور مدرنیته مسائل اخلاقی بنیادینی را موجب شده است که بینش دنیوی‌اش (استوار بر خرد ابزاری) قادر به پاسخ‌گویی بدان‌ها نیست. او در سه سخنرانی که در سال ۱۹۹۱ در دانشگاه تورنتو ارائه کرد، و با عنوان ***بیماری‌های مدرنیته*** منتشر شدند، به مسأله‌ی دشواری‌های کلی و اخلاقی مدرنیته پرداخت.[74] در نخستین بخش، تیلور از سه بیماری یا عارضه‌ی اصلی یاد کرد. نخستین بیماری از فردگرایی برخاسته است. تکیه به آزادی فرد در قلمرو زندگی اجتماعی، اقتصادی، حقوقی و سیاسی او از مهمترین پیش فرض‌های مدرنیته بود. امروز ما نه با جنبه‌ی پیشرو این تأکید بر فردیت بل با جنبه‌ی بیمارگونه‌ی آن روبروییم که از سده‌ی پیش مورد بحث اندیشگری چون کیرکه‌گارد قرار داشت. اکنون فردیت به «تنهایی» و «انزوا» تبدیل شده است. با از کف رفتن ارزش‌ها و اعتبارهای اجتماعی‌ای که به زندگی جمع و حل شدن منافع فرد در منافع جمع مربوط می‌شد، امکان ظهور فرد به عنوان قهرمان از میان رفت. افراد دریافت‌های خود از آرمان‌ها راتغییر داده‌اند. دیگر امری اجتماعی وجود ندارد که به خاطر آن بتوان از جان گذشتن قهرمانانه را توجیه کرد. تیلور از قول متفکر نامدار دمکراسی توکویل نقل می‌کند که «مردم به لذت‌های حقیر و مبتذل دل بسته‌اند»، به نوعی از لذت‌گرایی که ویژه‌ی دمکراسی است، و در واقع شور از میان رفته است.[75]

دومین بیماری ناشی از اقتدار کامل خرد ابزاری است. در جهان افسون زدوده‌ی و بری همه چیز در خدمت انسان خردمند قرار گرفته است. روشن‌ترین نمونه‌ی برتری خردابزاری در رشد تکنولوژی آشکار می‌شود. نمونه‌ای که تیلور از قول پاتریشیا بنر و جودیت وروبل

---

73 *ibid*, pp. 383-384.

74 C. Taylor, *Le malaise de la modernité,* trans. C. Melancon, Paris, 1994.

75 *ibid*, p. 11.

ارائه می‌کند به تکنولوژی پزشکی مربوط می‌شود. هر چه هم که کار مداوای بیماران ابزاری شود، هنوز نمی‌توان از پدیده‌ی انسانی مراقبت چشم‌پوشی کرد. ممکن است بتوان در آینده‌ی نزدیک مراقبت کامل بیماران را در بیمارستان‌ها و درمانگاه‌ها به روبوت‌ها و رایانه‌ها سپرد، اما آنچه در تماس جسمانی و حضور جسمانی پرستار برای بیمار معنا دارد قابل سپردن به هیچ ماشینی نیست.[۷۶] تیلور بحث را پیش می‌برد و می‌گوید راست است که ما به چیزها، کالاها و ماشین‌ها وابسته شده‌ایم، اما این به بهای فقدان هر گونه نقش ما در تولید مواد و کالاهای مصرفی ممکن شده است. اعضاء خانواده با اشیایی زندگی می‌کنند که خود هیچ سهم مستقیمی در تولید آن‌ها ندارند، و در بیشتر موارد از عملکرد آن‌ها نیز بی‌خبرند. یعنی چیزها نظارت‌ناپذیر شده‌اند.[۷۷] این همه هنوز ارتباط مستقیمی با بحث اخلاق ندارند. «بیماری سوم» نیز با میانجی سیاست به اخلاق مرتبط می‌شود. این بیماری به شکل ناروشن دمکراسی نو و نسبت آن با گسترش آشکار ـ و در بیشتر موارد مهارناشدنی ـ بوروکراسی مربوط می‌شود. شکل عقلانی زندگی بوروکراتیک از الگوی وبر دور شده و ما با «استبداد ملایم» روبروییم. البته در دمکراسی‌های غربی از سرکوب، ترور و خشونت آشکار به ندرت استفاده می‌شود، اما آنچه توکویل «استبداد ملایم» نامیده بود، پاگرفته است: گونه‌ای پیدایش الیگارشی در دل نهادهای دمکراتیک حکومتی. شکلی از سرآمدگرایی، نظمی خودبه خودی در زندگی سیاسی و دولت استوار به نمایندگی، ناممکن شدن بیان خواست‌ها در پیکر انتخابات، محدود شدن گزینش‌ها، غیرسیاسی شدن روزافزون مردم، و سازوکاری که پویایی انتقاد، بازخواست و نظارت همگانی بر کار دولت مداران را کاهش می‌دهد، همه از جنبه‌های اصلی این استبداد جدیدند. تیلور می‌نویسد که جنبه‌ی اخلاقی این بیماری چندان آشکار است که امکان می‌دهد ما بتوانیم دشواری‌های اخلاقی دو بیماری دیگر را نیز بهتر بشناسیم.[۷۸]

نمونه‌ای دیگر از توجه بحث فلسفی امروز به رابطه‌ی هویت مدرن و اخلاق در بحث السدر مک‌اینتایر آمده است. او در یکی از نخستین آثارش به نام ***تاریخ مختصر اخلاق***

---

76 *ibid*, p. 14, n. 6.

۷۷ تیلور به کتاب زیر اشاره کرده و اساس گفته‌اش نیز از آن وام گرفته است:

A. Borgman, *Technology and the Character of Contemporary Life*, University of Chicago Press, 1984.

78 Taylor, *op. cit*, p. 18.

نوشت که جهت پاسخ گفتن به پرسش «من چه باید بکنم؟»، نخست باید به پرسش «من کیستم؟» پاسخ داده باشیم.[۷۹] سئوال دوم است که فرد را در قلمرو زندگی اجتماعی جای می‌دهد. هر کنش در زمینه‌ی زندگی اجتماعی قابل فهم و تبیین است. تعیین کردن این که کسی کیست، صرفاً مسأله‌ای تاریخی و اجتماعی نیست، هر چند می‌تواند فرد را در زمینه‌ی اجتماعی و در نتیجه در موقعیتی تاریخی قرار دهد. مسأله‌ی اصلی هستی شناسانه است، و نمی‌تواند به تعیّن‌های اجتماعی و تاریخی تقلیل یابد. کنش‌های ما در جهان بازتابی است از حس بنیادین شخصی ما از این که خویشتن ما چه کسی باید باشد. آنچه انجام می‌دهیم استوار است به آنچه می‌اندیشیم که هستیم، و آنچه که می‌اندیشیم باید باشیم. این نکته‌ی دوم است که اخلاق بایاشناسانه را بی‌اعتبار نشان می‌دهد. بحث در مورد هویت و اخلاق در کتب اصلی مک اینتایر *پس از فضیلت: پژوهشی در نظریه‌ی اخلاق* کامل‌تر بیان شده است.[۸۰] او مدرنیته را شکلی اجتماعی ـ فرهنگی معرفی کرد: این دوران حیات فکری و اجتماعی اروپا از پایان سده‌ی هفدهم و آغاز سده‌ی هجدهم پدید آمد، و تا پایان سده‌ی نوزدهم به درازا کشید. در این فاصله میان اخلاق و الهیات فاصله افتاد، و اصل استنتاج اصول اخلاقی از پایه‌ای غیر از احکام شریعت و کتاب‌های مقدس رواج یافت. طرح قانون اجتماعی و مدنی، قانون اساسی و سیاسی، و قوانین اخلاقی، با توجه به مناسبات اجتماعی موجود، و منافع موجود گروه‌های اجتماعی جانشین سرچشمه‌ی غیرزمینی قانون‌شد.[۸۱] به نظر مک‌اینتایر این «برنامه‌ی روشنگری» با از کف رفتن امکان داوری‌های اخلاقی از میان رفت. احکام اخلاقی‌ای که برنامه استوار به آن‌ها بود، برخلاف خواست روشنگران، جامعیت و جنبه‌ی یقینی نداشتند، و میزان صحت و کارآیی آن‌ها نسبی بود. پیش انگاشت‌های اخلاقی نمی‌توانستند به زبان یکدیگر ترجمه شوند. نیچه مهمترین متفکری بود که این بی‌ارزش شدن اخلاق را کشف کرد، و نشان داد که جامعه‌ی مدرن از دیدگاه اخلاقی و حقوقی بر چه بنیان سستی استوار شده است. مک اینتایر این نکته را می‌پذیرد، اما مدعی است که برای آن راه‌حلی دارد. این راه‌حل بازگشت به قطعیت اصل اخلاقی ارسطوست. اصلی که فرض استواری اخلاق به عقلانیت را

---

79 A. MacIntyre, *A Short History of Ethics*, London, 1966, p. 187.

80 A. MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, London, 1987.

81 *ibid*, p. 36.

نالازم دیده، و در نتیجه مانع از دشواری‌هایی می‌شود که عقلانیّت مدرن در پیکر خردابزاری پدید آورده است. برنامه‌ی روشنگری که «می‌خواست توجیه مستقل و عقلانی برای اخلاق بیابد» شکست خورده، اما راه‌حل آن بازگشت به اصل ارسطویی جستجوی خوشبختی و استوارکردن فضائل اخلاقی بر آن‌است. مدرنیته بر اساس برداشتی تازه از خرد که مک‌اینتایر آن را «ضد فرجام‌شناسی» می‌خواند کوشید تا به اخلاق تازه‌ای برسد، و نرسید. این جدایی از نگرش فرجام شناسانه، آن را به سوی برداشتی تازه از خرد یعنی «خرد ابزاری» پیش برد که درباره‌ی اهداف ناچار خاموش می‌ماند. خاموشی کانت در مورد اهداف، در واقع خاموشی خرد ابزاری است که به قلمرو ریاضیات و فیزیک درمی‌آید ولی برای اخلاق مناسب نیست.[82] خرد ابزاری نمی‌تواند به دشواری‌های اخلاقی پاسخ دهد، و بنیادی عقلانی برای مسائل اخلاقی مدرن برپا کند.

اخلاق روشنگری فرجام‌شناسی ارسطویی را مردود دانست، و بدون بحث از «اهداف» نتوانست قاعده‌های اخلاقی خود را درون یک ساختاو به سامان قرار دهد که در آن تضاد میان «سرشت انسانی چنان که موجود است» با «سرشت انسانی چنان که می‌تواند باشد، یا هرگاه به اهداف و فرجام خود دست یابد، باید باشد» حل شود. کانت و فایده باوران با کنار گذاشتن فرجام، در واقع راه پیشرفت بحث خود را مسدود کردند. حذف فرجام، عینیّت ادعایی آن‌ها را با عینی‌گرایی خردباورانه جایگزین کرد. آنان اصلی تجربی را که اعلام می‌کند «آنچه می‌بینم و امر محسوس است مورد بحث من است، اما آنچه باید پدید آید از قلمرو بحث من خارج است» پیگیری کردند، در حالی که دستِ کم در مورد کانت قرار بود محدودیت‌های خرد روشن شود. و از قضا انتقاد به آن‌ها نیز یا به عینی‌گرایی در مورد ارزش‌ها منجر شد، و یا به نوعی برداشت‌های احساسی و عاطفی: اخلاق چیزی نیست جز ترجیح شخصی یا احساسات شخصی. نیچه بهتر از هر کس دیگر به شکست اخلاق روشنگری توجه کرد. اخلاق به قاعده‌های مسلم اخلاقی تبدیل شده، و تصوری از نهایت و فرجام مطرح نمی‌شود. همه چیز از حکم‌ها و موقعیت‌ها آغاز می‌شوند، اما میان حکم و موقعیت شکافی ژرف افتاده است.

مک اینتایر کوشید تا بر اساس برداشتی ارسطویی بحث از فضیلت را پیش کشد، چراکه

---

82 *ibid,* p. 52.

در آن مسأله‌ی فرجام مطرح شود. بحث او از فضیلت سه نکته‌ی اصلی را همواره موردنظر دارد: ۱) برخی از فعالیت‌های انسانی از نظر اجتماعی متعیّن و پیچیده‌اند، همواره موجب پیدایش تضاد میان آنچه برای من نیک است، و آنچه برای جامعه نیک است، می‌شوند. مثلاً مخارج نوع دوستانه‌ای که موجب خیر همگانی می‌شود، اما از میزان ثروت من می‌کاهد. فضیلت کدام است؟ مک اینتایر استدلال می‌کند که در مدرنیته ناگزیر آنچه برای من نیک است، فضیلت به شمار می‌آید. ۲) در مدرنیته خویشتن چند پاره است. می‌توان در برابر آن «مفهوم روایی خویشتن» را قرار داد. کنش‌ها و خویشتن ما به این دلیل قابل تصور هستند که روایت‌ها و حکایت‌هایی از آن‌ها ارائه می‌کنیم. روایت‌هایی به سودای ساختن شخصیتی یک پارچه. زندگی انسان در این روایت‌ها زندگی‌ای است در پی انسانی نیک بودن. به نظر مک‌اینتایر، فضیلت باید با بهترین روایت همراه شود. از همان آغاز از واقعیت دور می‌افتد و با یکی از روایت‌ها خوانا می‌شود. ۳) روایت‌ها، حکایت‌های خیالی در جهت بنیان هویت، و آنچه برای من نیک است، صرفاً و به سادگی دستاوردهایی فردی نیستند، وگرنه کار آسان می‌بود. این‌ها بر زمینه‌ای تاریخی و در نتیجه نسبی، و اجتماعی و در نتیجه متعیّن پدید می‌آیند. سنت سازنده‌ی آن زمینه است و فضیلت بیرون سنت بی‌معناست.

به گمان مک اینتایر اخلاق مدرن که با ادعای کانت در مورد پیوند سخن خردورزانه و سخن اخلاقی شکل گرفت، منکر جنبه‌ی عقلانی بحث ارسطوست، اما مسأله‌ی نهایی فیلسوفان اخلاق همواره در تحلیل نهایی یک مسأله بوده: فهم و توضیح رابطه‌ی احکام اخلاقی در عین وفاداری به اصول عقلانی.[۸۳] ارسطو نیز از این حکم جدا نبود. فقط، در روزگار ماست که امکان آن از میان رفته که برداشتی عقلانی از اصول اخلاقی مستحکم شود، به همین دلیل بحران اخلاقی موجود شکل گرفته است. از آنجا که امروز یک ملاک نهایی یا یک استانده‌ی قطعی عقلانی در میان نیست تا بر اساس آن بتوان رابطه‌ی هر حکم اخلاقی را با موازین عقلی شناخت، ما دچار بحران شده‌ایم. البته از نظر تاریخی نیز همواره دشواری‌هایی در آن رابطه‌ی اخلاق و خردورزی پدید می‌آمد، اما به نظر می‌رسد که همیشه راه‌حلی پیدا می‌شد. امروز است که ما سرنخ را گم کرده‌ایم. در آغاز کتاب *پس از فضیلت* مک اینتایر

---

83 *ibid,* p. 268.

نوشته در جهان کنونی که ما در آن به سر می‌بریم، زبان اخلاق در موقعیت به شدت نابه‌سامانی گرفتار آمده است: «اگر فرض من درست باشد، آنچه ما در اختیار داریم، قطعه‌هایی از یک شِمای مفهومی بیش نیست، قطعه‌هایی که زمینه‌ی اصلی‌ای را که بر پایه‌ی آن معنا می‌یافتند از دست داده‌اند. ما در واقع وانموده‌هایی از اخلاق را در اختیار داریم. ما همچنان بسیاری از اصطلاح‌های کلیدی را به کار می‌بریم، اما اگر نه به طور کامل، باید گفت که به میزان زیادی معنای آن‌ها را درک نمی‌کنیم. ما ادراک نظری اخلاق و نیز ادراک عملی آن را از دست داده‌ایم».[84] برای این که آشکار شود بن‌بست سخن اخلاقی‌ای که مک اینتایر از آن یاد کرده بن‌بست سخن مدرن است، به نظری از فیلسوف انگلیسی سر لسلی استیفن در کتابش *علم اخلاق* توجه کنیم که در سال ۱۸۸۲ یعنی در اوج پیروزی پوزیتیویسم نوشته بود: «ولی هرگاه ما از شکل مادی اخلاق به صورت اخلاق بازگردیم، و به جای آن که بپرسیم کدام کنش‌ها درست یا غلط هستند، بپرسیم که گوهر راست و غلط چیست؟ چگونه می‌توانیم درست را از غلط تشخیص دهیم؟ چرا ما باید در پی درست باشیم و از غلط پرهیز کنیم؟ آنگاه با پاسخ‌های متضاد روبرو می‌شویم، خود را ناگهان در قلمرو تضادهای حل ناشدنی می‌یابم، جایی که جدال و بحث جاودانی می‌نماید، و نظریه‌های مخالف با یکدیگر از نظر اذهان مختلف به یک حدّ بدیهی می‌نمایند».[85] سرلسلی دانسته بود که یگانه راه‌گریز از تنوع آراء اخلاقی، و رسیدن به یگانگی و همسانی آرمانی خردباوری گریز به اخلاق صوری است. دشواری مدافعان مدرنیته این است که این اخلاق امروز به مسائل ما پاسخ نمی‌دهد.

۶

کاترین پاین ادلسون در نخستین صفحه‌ی کتاب *گذرراه‌های اخلاقی: به سوی یک نظریه‌ی اخلاق جمعی* نوشته: «برخی از فیلسوفان معتقدند که تمامی نظریه‌های اخلاقی و سیاسی استوارند بر پیش فرض نظریه‌ای درباره‌ی ماهیت انسان. اگر این اعتقاد درست باشد، نظریه‌ی

---

84 *ibid*, p. 2.

85 L. Stephen, *The Science of Ethics*, quoted in: N. Cooper, *The Diversity of Moral Thinking*. Oxford University Press, 1981, p. 1.

خود من درباره‌ی ماهیت انسان این است که زندگی ما گذرراه‌هایی است از مکاشفه و اختراع. ما به عنوان کودک چشم‌ها و گوش‌ها، دهان و دست‌های خود را به روی جهان تازه‌ای که بر ماست تا بسازیمش می‌گشاییم. به عنوان سالخوردگان آن‌ها را به روی جهان تازه‌ای که با دیگران ساخته‌ایم می‌بندیم. در فاصله‌ی این دو ما کشف می‌کنیم و از یاد می‌بریم، آشکار می‌کنیم و می‌پوشانیم. ما در کودکی با بندهای تناقض آمیزش به خانه و استقلال، در نوجوانی با رازهایش و عشق و جنسیت، سپس در تعهدمان به اولیاء و کودکان‌مان، و در خشنودی از شکل دادن به خانواده و انجام کارهای‌مان زندگی می‌کنیم. ما گاه به آرامی و گاه به یکباره معنای زمان انسانی را و معنای رنج، از کف دادن و مرگ را می‌آموزیم. اگر بخت‌مان بلند باشد، سرانجام تمامیت زمان را نیز می‌شناسیم. گذرراه زندگی فراشد پوشیدگی است، حتی زمانی که آشکار می‌کنیم. فراشد برقرار کردن حقیقت است وقتی نظام اجتماعی و خویشتن را برقرار می‌کنیم. اگر این همه شیوه‌های خاص ما در پاسخ به این پرسش باشند که چگونه باید زندگی کنیم، آنگاه یک فیلسوف باید به این شیوه‌ها احترام بگذارد».[۸۶] درست به دلیل همین ضرورت به احترام گذاشتن به شیوه‌های زیستن دیگران است که سخن فلسفی نمی‌تواند جایگاهی بیرون زندگی افراد و بیرون جهان بیابد، و از آنجا به داوری شیوه‌های گوناگون زندگی آدم‌ها بنشیند، یا ملاکی فرا ــ اخلاقی و نهایی بیابد و با آن داوری کند. این نکته پیش‌تر هم می‌توانست مطرح باشد، اما هرگز چنین آشکار نبود که در روزگار ما، یعنی در زمانه‌ی بی‌ارزش شدن ارزش‌ها. آنچه اخلاق کاربردی پیش می‌کشد، اثباتی عملی است بر ضرورتی که فلسفه با آن روبروست.

در سال ۱۹۹۳ دکتر جک که ورکیان به بیمارش علی خلیلی که امیدی به زنده ماندن نداشت و از دردهای سخت جانش به لب رسیده بود، کمک کرد تا بتواند خودکشی کند. بسیاری از مردم (و نه فقط افراد مذهبی) بر این باورند که کار آن پزشک از نظر اخلاقی، دستِ کم با توجه به سوگند پزشکی که خورده بود، نادرست بود، و باید مجازات می‌شد. در مقابل، افرادی که شمار آنان نیز کم نیست معتقدند که کار او درست و اخلاقی بود. این نمایانگر تضادهایی در رویکرد مردم به زندگی و مرگ است، رویکردی که از اخلاق جدا نیست. به

---

86 K. Pyne Addelson, *Moral Passages, Toward a Collectivist Moral Theory,* London, 1994, pp. 1-2.

همین شکل، اعتقادات مردم در مورد اخلاق جنسی، در غرب، دگرگون شده است. بسیاری از روابط که در سده‌ی نوزدهم از نظر اکثریت قاطع مردم منحرف دانسته می‌شدند، امروز آسان‌تر پذیرفته می‌شوند. این تعارضی میان گذشته و امروز نیست، بل تفاوت و تعارضی میان تأویل‌های امروزی است که قاطعیت و قطعیت احکام اخلاقی را زیر سئوال می‌برد. حتی در میان هواداران کانت نیز در مورد احکام او اختلاف‌های جدی روی داده است. در حالی که شماری از آنان همچون خود او با حکم اعدام موافق‌اند، برخی دیگر با این نظر سخت مخالفت می‌کنند. دیگر شماری از کانت‌گرایان به سادگی نمی‌پذیرند که از نظر اخلاقی کاری ناپسند و نادرست باشد که در مواردی خاص، جهت رعایت زندگی و حتی خوشبختی دیگران دروغ بگوییم، یا عهدی را بشکنیم. امروز، تأویل‌های گوناگون افراد از احکام است که قدرت خود را نشان می‌دهند و به جای تأویل یکه‌ی موردنظر کانت قرار می‌گیرند. در حالی که زنان و مردانی به اصول باورهای دینی خود پای بندند با آزادی سقط جنین موافق‌اند، و مردان و زنانی یافت می‌شوند که به دلایلی غیر از دلایل دینی با این آزادی مخالف‌اند. مادر ترزا یکی از بزرگترین مخالفان سقط جنین بود اما زندگی‌اش یکسر بر پایه‌ی یاری‌های نوع دوستانه به زنان محرومی گذشته بود که برخی از آنان به دلیل فقر و علل اجتماعی دیگر در جریان‌های سقط جنین غیرقانونی و پنهانی درگذشته بودند، یا به بیماری‌های سخت دچار آمده بودند.

این اختلاف‌نظرها در مورد مسائل اخلاقی، که در واقع اختلاف تأویل‌های اجتماعی‌ای است که مردمان از کنش‌های خود و دیگران ارائه می‌کنند، روز به روز متنوع‌تر و ژرف‌تر می‌شود. مباحث دامنه‌دار اجتماعی که حتی رسانه‌های همگانی را نیز در برگرفته است، تاکنون بیشتر فراوانی و تنوع دیدگاه‌ها را نشان داده‌اند، و چاره‌جویی برای یافتن ملاک‌های فرانقادانه‌ای که بتوانند به اختلاف تأویل‌ها پایان دهند، یا راهگشای ملاک‌های اخلاقی یکه و مورد قبول همگان شوند، هر روز بیش از روز پیش ناتوان و غیرکارا می‌شوند. پیشرفت علم و تکنولوژی، به ویژه در مواردی که آشکارا به زندگی هر روزه‌ی مردمان مرتبط می‌شوند (همچون موارد آموزش و پرورش، رایانه‌ها، موارد پزشکی و زیست ـ اخلاق) معضل‌های اخلاقی تازه‌ای می‌آفریند که با نظریه‌های سنتی و متافیزیکی فلسفه‌ی اخلاق نمی‌توان به آن‌ها پاسخ گفت. پیتر سینگر که نویسنده کتاب‌های مهمی در زمینه‌ی فلسفه‌ی اخلاق است و سال‌هاست که در دانشگاه‌های ایالات متحده، استرالیا و انگلستان تدریس می‌کند و به طور

خاص به مسائل اخلاقی‌ای که حقوق حیوانات در جامعه‌ی جدید را در برمی‌گیرد توجه دارد، در کتابی به نام *بازاندیشی به زندگی و مرگ: فروپاشی اخلاق سنتی به زیست ـ اخلاق* پرداخته، و از موارد مهمی که به اخلاق پزشکی مربوط می‌شوند یاد کرده است.[۸۷] کتاب او که عنوان دومش بسیار روشنگر است، با ذکر نمونه‌ای آغاز می‌شود. در ۱۹ آوریل ۱۹۹۳ در اکلند شمالی کالیفرنیا زن بیست و هشت ساله‌ای به نام تریشا مارشال اقدام به سرقت از منزلی کرد، و در جریان سرقت صاحب خانه به او تیراندازی و او را به شدت زخمی کرد. زن جوان چند ساعت بعد در بیمارستان دولتی «های لند» به معنای رایج در علم پزشکی درگذشت، یعنی به مرگ مغزی دچار آمد. اما قلب او هنوز کار می‌کرد، و دیگر اعضاء بدن نیز نسبتاً خوب کار می‌کردند. در بیمارستان کشف شد که او باردار است و از عمر جنین نیز هفده هفته می‌گذشت. به درخواست پدر، مادر و دوست تریشا مارشال، قرار شد که او را در این وضعیت نگه دارند تا جایی که بتوانند جنین را پیش از موعد اما با تضمین سلامتی به دنیا آورند. این ماجرا مسأله‌ای اخلاقی آفرید: ما تاکجا حق داریم که در مورد زندگی کسی دیگر تصمیم بگیریم؟ آیا می‌توان جسم یک مرده‌ی مغزی را مورد بهره‌برداری قرار داد؟ آیا می‌شود بی‌اطلاع از خواست زنی فرزند او را به دنیا آورد، حتی اگر حدس بزنیم که خود او تا لحظه‌ی آخر زندگی‌اش با این کار موافق بود؟ آیا می‌توان به بازماندگان‌اش اجازه داد که چنین تقاضایی بکنند؟ آیا می‌توان بودجه‌ای سنگین (در این مورد دویست هزار دلار) از مالیات مردم را صرف تولد محتمل نوزادی کرد که اگر هم با درصد نه چندان زیادی به دنیا بیاید، اطمینان زیادی به سلامت جسمی و روانی او نداریم؟ آیا پزشکان که در این مورد هیجان زده‌ی دست زدن به تجربه‌ای کمیاب در علم پزشکی بودند، حق داشتند که تصمیم بگیرند؟ به هر رو، مارشال را تا سه ماه و نیم بعد «حفظ کردند»، و جنین را در تاریخ ۳ اوت به دنیا آوردند. کودکی سالم که مسأله‌ی حقوقی و اخلاقی تازه‌ای هم با خود به همراه آورده بود، زیرا معلوم نبود که اکنون چه کسی باید او را نگهداری کند. آیا از آن پدر و مادر تریشا بود، یا متعلق به دوست تریشا که خودش حدس می‌زد پدر نوزاد است؟ با آزمایش خون این مسأله حل شد. دوست تریشا پدر نوزاد نبود. اما، مسأله‌ی اصلی بی‌پاسخ ماند: حق ما در مورد زندگی و مرگ

87 P. Singer, *Rethinking Life and Death,* Oxford University Press, 1994.

شخص دیگر کجا آغاز می‌شود، و کجا پایان می‌گیرد؟ جز این مسأله‌ی اخلاقی مسأله‌ی دیگری هم به آن افزوده شد: ما چگونه می‌توانیم هم از نظر پزشکی و هم از نظر حقوقی تعیین کنیم که کسی چه زمانی می‌میرد؟ آیا مرگ مغزی ملاک قطعی و نهایی است؟ کدام کارکرد مغز را ما به عنوان امر متمایزکننده‌ی مرگ و زندگی برمی‌گزینیم؟ و چرا؟

اکنون در بسیاری از بیمارستان‌های ایالت متحد کمیته‌ای به نام «کمیته‌ی اخلاقی» وجود دارد که باید در زمان ضرورت به چنین مسائلی پاسخ دهد و حتی تصمیم بگیرد.[۸۸] معضل‌ها و دشواری‌های اخلاقی‌ای که پیش‌تر برای آن‌ها پاسخی فراهم نیامده، یا اگر پاسخی داده شده مورد قبول همگان نیست، در دنیای مدرن ما فراوان‌اند. به مثالی دیگر که به تعریف زندگی مربوط می‌شود، دقت کنیم: در دسامبر ۱۹۷۶ پزشکان پگی ستینسون را که ۲۴ هفته از بارداری‌اش می‌گذشت قانع کردند که به دلیل رشد غیرطبیعی جنین که خارج از رحم جای گرفته بود، به سقط جنین رضایت دهد. علیرغم این که بارداری پیشرفته بود، اما این کار از نظر قانونی به دلیل نظر قاطع کمیسیون پزشکی ایرادی نداشت. زمانی که پگی و همسرش قانع شدند و راهی بیمارستان برای سقط جنین بودند، نوزاد پیش از موعد متولد شد. نوزادی ناسالم با ضایعه‌ی مغزی آشکار. روشن بود که او در زندگی‌اش با ناتوانی‌های فراوان جسمی و روانی روبرو خواهد شد. برخلاف تمایل پگی و همسرش نوزاد را در بخش مراقبت‌های ویژه از نوزادان غیرطبیعی نگه داشتند. از نظر قانونی و حقوقی امکان نداشت که نوزاد را به قتل برسانند. همان روزها پگی در دفتر خاطرات خود نوشت: «یک زن حق دارد که به دوره‌ی طولانی بیست و چهار و نیم‌هفته بارداری خود با سقط جنین پایان دهد، و جنین را بکشد. این از نظر قانونی و اخلاقی مسأله‌ای نیست، اما طبیعت دخالت می‌کند و ماجرا را با تولد کودکی عقب‌افتاده پایان می‌دهد. اکنون کودک به هر قیمت باید حفظ شود. و هر کار دیگری جز این غیرقانونی و غیراخلاقی است».[۸۹] چرا؟

این «اخلاقِ زندگی» است. وظیفه‌ی حفظ زندگی است. اما زندگی کجا شروع می‌شود؟ جنین بنا به استدلال مخالفان سقط جنین موجودی زنده است که ما حق نداریم او را بکشیم. چرا پزشکان می‌توانند جنین را بکشند، به دلیل حدس (هر چند قوی) عقب‌افتادگی احتمالی

---

88 *ibid*, p. 10.

89 *ibid*, p. 84.

نوزادی که متولد می‌شود، یا به دلیل حفظ جان مادر، اما نمی‌توانند نوزاد را بکشند، وقتی آشکارا عقب‌مانده‌ی ذهنی است، و ناتوانی‌های جسمانی و فکری دارد و ... ولی اگر کسی بتواند به دلیل عقب‌ماندگی نوزاد را بکشد، چگونه می‌تواند به پزشکان آلمان نازی که به دلیلی همانند افرادی را در سنین مختلف می‌کشتند، ایراد گرفت؟ چه کسی از نوزاد پرسیده که زندگی را می‌خواهد یا نه؟ و تازه، اگر پاسخ کسی مهم باشد که زندگی را نمی‌خواهد، چرا نمی‌توانیم به دیگران کمک کنیم تا خود را بکشند؟ سلسله‌ی پرسش‌ها را پایانی نیست، مگر از راه قبول اقتدار مواد قانونی محکم، و احکام بایاشناسانه. ولی مگر همین مواد و احکام مورد تأویل و تفسیر قرار نمی‌گیرند؟ مگر انطباق آن‌ها با موارد مشخص جز از راه تأویل ممکن می‌شود؟

جامعه‌ی مدرن پلورالیست است، از این رو نمی‌تواند در مورد مسائل (خواه جنبه‌ی اخلاقی برای همه‌ی آن‌ها یا برخی از آن‌ها قائل شویم یا نشویم) به یک راه‌حل برسد. آرمان راه‌حل یکه که پیش روی کانت قرار داشت، آرمان خردباوری مدرنیته بود اما با زندگی راستین و چندگانه‌ی مدرن نمی‌خواند. دیگر روشن است که امکان قانع کردن همگان در مورد مسائل مهمی چون خودکشی، سقط جنین، زندگی جنسی، حکم اعدام و ... وجود ندارد. این‌ها یک راه‌حل قطعی و نهایی ندارند. دشواری‌های زندگی مدرن موجب دگرگونی‌هایی در حکم‌هایی می‌شود که زمانی تغییرناپذیر به نظر می‌رسید. شک‌آوری اخلاقی علیه فرا ـ اخلاق است،[۹۰] اعلام می‌کند که هیچ کس نمی‌تواند ادعاهای اخلاق بنیادگرا را توجیه کند. از این رو راهی نمی‌ماند جز قبول آنچه فوکو در *تاریخ جنسیت* پیش کشیده است: هر کس با اخلاق خودش. این گونه‌ای گذر از مرز اخلاق به معنای moralité است.

این که «ما» چگونه باید زندگی کنیم همواره در مرکز مباحث اخلاقی قرار داشته است، اما نکته اینجاست که ما در بررسی شیوه‌های زندگی افراد، و لحظات زندگی هر فرد، به یک راه‌حل نهایی و درست نمی‌رسیم. حتی در اردوگاه و زندان نیز انسانی که مطلقاً به حکم جبر زندگی کند وجود ندارد. هر کس در قلمرو بیش و کم محدود اختیار، شیوه‌ای از گذران عمر را

---

۹۰ برای دفاعی نه چندان رادیکال از شک‌آوری اخلاقی بنگرید به:
W. Sinnott-Armstrong, "Moral Skepticism and Justification",in: Sinnott-Armstrong and Timmons, *op. cit*, pp. 3-49.

با ارزش‌های خاص، باورها و کنش‌ها برمی‌گزیند. هر کس در صدد انطباق میان ارزش‌ها و زندگی برمی‌آید، و در این راه هم مسیر زندگی را عوض می‌کند، و هم ارزش‌ها را دگرگون می‌کند. هر گونه انطباق زندگی با شماری از ارزش‌ها، هم دگرگونی زندگی است و هم دگرگونی ارزش‌ها. می‌پرسیم: ما چگونه باید زندگی کنیم؟ پرسش مهم است زیرا راه را بر پاسخ‌های بی‌شمار می‌گشاید. پاسخ‌هایی به تعداد افراد، افق زندگی‌شان، و چشم‌اندازهای‌شان. سخن اخلاقی نتوانست به وعده‌ی برخی از فیلسوفان در مورد فراهم آوردن یک پاسخ عمل کند، اما توانست پاسخ‌ها را پیش کشد، و توجه به آن‌ها را برانگیزد. ملاک‌های بایاشناسانه، فرجام‌شناسانه و غیره ارزش خود را از دست می‌دهند، اما پاسخ‌های بایاشناسانه، فرجام‌شناسانه و غیره باقی می‌مانند و به سهم خود ارزش دارند. چنین است، زیرا به قول نیچه زندگی تعیین‌کننده است.

اخلاق و زندگی

۱

یک فیلسوف نوکانتی گفته است که هرگاه ما عزیزی را از دست بدهیم بی‌شک کمبودی در زندگی خود احساس خواهیم‌کرد، اما این کمبودی اخلاقی نخواهد بود، زیرا فقدان آن عزیز پیش از هر چیز کمبود معناست و نه اخلاق. پس از محبوب‌مان زندگی خود را بی‌معنا می‌یابیم، اما هنوز می‌توانیم به‌گونه‌ای زندگی اخلاقی پای‌بند بمانیم، و خواهیم ماند. نتیجه‌ای که آن فیلسوف از بحث خود به دست آورده، به‌گمان من، درست نیست. او در محدوده‌ی اخلاق بایاشناسانه زندانی مانده، و نتوانسته رابطه‌ی درستی میان معنای زندگی و اخلاق برقرار کند. من با کسی که دوست دارم زندگی می‌کنم. این زندگی‌ای بامعنا و اخلاقی است. اخلاقی است به این دلیل که من شیوه‌ای از زیستن را برگزیده‌ام که آن را به تصور فرجام شناسانه‌ام از خوشبختی مرتبط می‌دانم. با فقدان آن عزیز، من نه فقط زندگی خود را بی‌معنا می‌یابم، بل ناگزیرم که در مسیر آن تغییراتی ایجاد کنم. تصوری دیگر از فرجام، دلیل‌هایی دیگر برای زیستن، و در نهایت شکل درست دیگری برای زندگی پیدا کنم. شاید بتوانم، شاید نتوانم، اما به هر روکارم در قلمرو سخن و منطق اخلاقی جای می‌گیرد.

فیلم *آبی* ساخته‌ی کریستف کیشلوفسکی چنین کمبود اخلاقی‌ای را پیش می‌کشد. راست است که ژولی با از کف دادن همسر و دخترش معنای زندگی خود را گم کرده است، اما درست به همین دلیل، با گم شدن سر نخ سعادتی که به آن خو کرده بود، و آن را با تصور فرجام‌شناسانه‌اش از خوشبختی کامل همخوان می‌دید، دچار بحرانی اخلاقی شده است. او می‌بیند که زندگی‌اش دیگر شایسته‌ی زیستن نیست، چون نمی‌تواند برای آن راهی اخلاقی

بیابد. در بیمارستان خودکشی می‌کند و «نجاتش می‌دهند». در انزوا و تنهایی‌ای که از آن پس برمی‌گزیند، می‌کوشد تا نسبت به کودکان، مادری، آفرینش، دلبستگی، و حتی عشق آشکار مردی که به نظر می‌رسد خودش نیز به او تمایلی دارد، بی‌اعتنا بماند. به مرد وانمود می‌کند که عشق جز جنسیت ناب نیست، موش ماده‌ای و بچه‌هایش را می‌کشد، می‌کوشد تا شاهکار موسیقایی شوهر از دست رفته‌اش را نابود کند، و یادگاری عزیز را به جوانکی خجول می‌بخشد. می‌خواهد از دنیا و زندگی انتقام بگیرد. زندگی‌اش صرفاً بی‌معنا نیست، این بی‌معنایی در حدّ «بحرانی اخلاقی» مطرح‌است. بحرانی که درونمایه‌ی دو فیلم دیگر هم هست که *آبی* با آن‌ها مجموعه‌ای از سه رنگ را شکل می‌دهد. این بحران در *قرمز*، *آبی*، و *سفید*، به اخلاق فرجام‌شناسانه مرتبط می‌شود. در رشته فیلم‌های دیگر کیشلوفسکی که عنوان کلی «ده فرمان» دارند، بحران زندگی معاصر به اخلاق بایا شناسانه مربوط می‌شود. آنجا هم می‌بینیم که جدا از اوامر و نواهی اخلاق مدرن آدم‌ها ناگزیر بنا به منطقی هستی‌شناسانه، از محدوده‌ی بایدها و نبایدها فراتر می‌روند. زنی که فلسفه درس می‌دهد، سال‌ها پیش به دخترکی یهودی در خانه‌ی خود پناه نداده است، مردی با مرگ پسرش، یگانه دلبستگی راستینش به جهان، علیه خداوند شورش می‌کند، پدری با دخترش که شاید هم دخترش نباشد، حکم جهان شمول ممنوعیت زنا با محارم را در هم می‌شکند، مردی بی‌دلیل یک راننده‌ی تاکسی را می‌کشد، جوانکی پنهانی چشم‌چرانی می‌کند، زنی می‌خواهد کودک هنوز متولد نشده‌ای را بکشد زیرا گمان می‌برد که پدر کودک خواهد مرد، و... این آدم‌ها درست همچون آدم‌های تنها و مصیبت‌زده‌ی پایان *آبی* دیده می‌شوند: روسپی تنها، مادر سالخورده در آسایشگاه، جوانکی که به یادگاری می‌نگرد که در او خاطره‌ای بیدار نمی‌کند مگر تصادفی فاجعه‌بار را، زنی باردار که مردش مرده است، عاشقی که بحران اخلاقی معشوقه‌اش زندگی او را تهدید کرده، و زنی که شاید دانسته باشد که معنای دیگری نیز می‌توان برای زندگی تصور کرد. این همه بر زمینه‌ی متنی مقدس که از محبت می‌گوید، و آوازی که بیشتر یادآور آوای عزاست تا سرودی عاشقانه. هنرمند با روش همیشگی خود نگاهی پنهان‌گر و چندمعنایی به دنیا می‌اندازد. گونه‌ای تقابل میان مصیبت زندگی آدم‌ها با متن مقدس می‌سازد، اما کورسوی امیدی نیز باز می‌گذارد: «محبت حلیم و مهربان است، محبت حسد نمی‌برد، خشم نمی‌گیرد و سوءظن ندارد. از ناراستی خوشوقت نمی‌گردد ولی با راستی شادی می‌کند. در همه چیز صبر می‌کند و همه را

باور مینماید. در همه حال امیدوار می‌باشد و همه چیز را متحمل می‌باشد... الحال این سه چیز باقی است، یعنی ایمان و امید و محبت، اما بزرگتر از این‌ها محبت است».[۱]

۲

یوهان کاسپار اشمیت که نام مستعار ماکس اشتایرنر را برای خود برگزیده بود در سال ۱۸۰٦ در بایروت به دنیا آمد و پنجاه سال بعد در برلین درگذشت. او از راه ترجمه زندگی می‌کرد و یکی از کارهایش ترجمه‌ی *ثروت ملل* ادم اسمیت بود. مدتی با هگلی‌های جوان رفت و آمد داشت، و در همان محافل با کارل مارکس آشنا شد. مارکس نخست از او تأثیر گرفت، اما به سرعت با او به مخالفت پرداخت، و در یادداشت‌هایی که به نام *ایدئولوژی آلمانی* مشهور شده‌اند، از او با نام «ماکس قدیس» یاد کرد. اشتایرنر کتابی در سال ۱۸۴۵ منتشر کرد به نام *فرد و خویشتن او*. این کتاب در طول سده‌ی بعد تأثیری ژرف بر آنارشیست‌ها و نیز بسیاری از دانشمندان علوم انسانی گذاشت. او زبان روان‌شناسانه‌ای را ابداع کرد که بعدها نیچه به آن زبان سخن گفت. او پیش از نیچه ناقد سرسخت روش‌های رایج روزگارش در بررسی اندیشه‌گری و رفتار انسان بود، وهمچون نویسنده‌ی *خواست قدرت* سودای ارزش‌گذاری مجدد جهان را در سر می‌پروراند. او نیز می‌خواست تا رانه‌های ناخودآگاه و انگیزه‌هایی را که دشوار بر آدمی آشکار می‌شوند، چراکه بیشتر پشت باورهای سیاسی، دینی و اخلاقی پنهان می‌شوند، بیابد. اشتایرنر انتقادی را که فویرباخ در مورد از خود بیگانگی دینی پیش می‌کشید، به نظریه‌ای کلی در مورد از خود بیگانگی تبدیل کرد. فویرباخ معتقد بود که در قلب مفاهیم و باورهای دینی، انسانی تقسیم شده نشسته است، کسی که در این جهان از فرد جدا شده، و وحدت خویش را در «جهانی آرمانی» انتظار می‌کشد. اشتایرنر هم از تقسیم هر فرد در این دنیا سخن گفت، ولی نکته را صرفاً به زندگی دینی و برداشت‌های مذهبی محدود نکرد، بل آن را به کل زندگی اجتماعی انسان مدرن توسعه داد.[۲] انسان خود را در زمان و مکانی بازمی‌یابد که در آن‌ها نمی‌تواند «کامل» باشد. آرزوی رستاخیز یا پندارهای آرمانشهری، حتی در شکل

---

۱ *کتاب مقدس*، عهد جدید، «رساله‌ی اوّل پولس رسول به قرنتیان»، باب سیزدهم.

2 M. Stirner, *The Ego and His Own*, Selec. J. Carroll, London, 1971. pp. 224-226.

ساده‌ی باور به امکان دسترسی به خوشبختی و زندگی بهتر در نظم موجود، ظهور می‌کند. این آرزو معنایی به هر چیز در زندگی فرد می‌بخشد، و در او «باورهایی ثابت» ایجاد می‌کند. فرد به دستاویز باورهایی قطعی و دگرگونی‌ناپذیر در مورد مسائل اصلی زندگی‌اش متوسل می‌شود، باورهایی در مورد خداوند، جهان، زندگی و «خویشتن».[۳]

اشتایرنر می‌نویسد که یکی از قدرتمندترین و پابرجاترین نظام‌های عقیدتی در مجموعه‌ی «باورهای ثابت» ما نظام اخلاقی است. اخلاق از جهت نقشی که در شکل‌گیری هویت ما، یعنی جدایی فرد از خویشتن‌اش، و ابداع خویشتن‌های دیگر دارد، همانند دین عمل می‌کند.[۴] این دو «دستگاه باورهای ثابت» از نظر قدرت، استحکام و پایداری نیز با یکدیگر قابل قیاس‌اند. می‌توان گفت که اشتایرنر برای اخلاق همان نقشی را قائل بود که بعدها فروید برای «ابرمن» (Superego) و نیروی «درونی کردن دیگری» قائل شد.[5] اشتایرنر نوشته: «انسان از شبحی که بیرون او وجود داشته باشد از ترس به لرزه نمی‌افتد، او از شبحی که در درون خودش جای گرفته می‌ترسد. از خودش می‌ترسد. در ژرفای جان او روح گناه نشسته است».[۶] اشتایرنر میان فرد (همچون «اگو» نزد فروید) و خویشتن او (همچون «اید» نزد فروید) و خویشتن اخلاقی و اجتماعی او (همچون «سوپراگو» یا «ابرمن» نزد فروید) ترکیبی نهانی در روان انسان می‌یافت. اخلاق فردی یعنی باورهای گوناگون افراد مختلف که با اخلاق به معنای کلی همچون نظام اخلاقی ارتباط دارند، و از جدالی همیشگی میان نظام اخلاقی و انگیزه‌های نهانی فرد شکل می‌گیرد. کسی در «من» یا «فرد» نهفته است که همچون نگهبانی از سوی خویشتن اخلاقی بر فرد نظارت می‌کند. کسی همچون وجدانی همواره معذب.

اینجا مفهوم ایدئولوژی چنان که اشتایرنر پیش کشید، اهمیت می‌یابد. هر دستگاه عقاید یا هر ایدئولوژی در گوهر خود نظامی اخلاقی است. هر ایدئولوژی آشکار یا پنهان، استوار به نظامی از ارزش‌هاست. قرار است که به محیط زندگی آدمی، بنیاد زیست او نظم دهد، و تعیین کند که او چه کارهایی را می‌تواند انجام دهد، و از چه کارهایی باید پرهیز کند. می‌توان گفت

---

3 *ibid*, p. 56.

4 *ibid*, p. 74.

5 J. Church, "Morality and the Internalized Other". in: J.Neu, *The Cambridge Companion to Freud*, Cambridge University Press, 1994, pp. 209-224.

6 Stirner, *op. cit*, p. 57.

که نقادی از مسیحیت که هگلی‌های جوان به آن دل بستند و هگلی‌های چپ به آن جنبه‌ی اجتماعی دادند، در بحث اشتایرنر به نقادی ایدئولوژی و اخلاق تحویل داده شد. اشتایرنر انتقاد از دین را به طور مستقیم به انتقاد از سیاست تعمیم نداد، بل آن را پیش از هر چیز به قلمرو انتقاد از اخلاق و حکومت دستگاه‌های ایدئولوژیک گسترش داد. کوشید تا از راه فهم ساز و کار زندگی درونی ما دریابد که چگونه نیک را از بد، و درست را از نادرست جدا می‌کنیم. آنچه در زندگی خارجی مجاز و نامجاز خوانده می‌شود، با تعارض فرد و خویشتن او رابطه دارد. اشتایرنر از قول تیمون فیلونتی، فیلسوف یونانی که همراه با پیرون از پایه‌گذاران برداشت‌های شک‌آورانه، بود، نقل کرد: «هیچ چیز در خود نیک و بد نیست، بل این ذهن انسان است که آن را چنین وانمود می‌کند.»[7] این گفته که هملت نیز تکرارش کرده بود در حکم انکار ارزش‌های اخلاقی به عنوان مواردی عینی و ذاتی است. اشتایرنر از خود به عنوان «بی‌اخلاق» نام می‌برد، کسی که می‌داند امر اخلاقی تحمیل است. قهرمان رمان آندره ژید *بی‌اخلاق* که در سال ۱۹۰۲ منتشر شده، می‌کوشد تا به پیروی از آموزه‌ای به زندگی خود نظم دهد: در مخالفت با اخلاق جامعه، به خودت وفادار بمان. این آموزه در فرهنگ اروپایی سده‌ی نوزدهم پیشینه دارد، و یکی از مهمترین سرچشمه‌های آن کتاب اشتایرنر است. نیچه در *آنک انسان* وقتی خود را «بی‌اخلاق» و دشمن اخلاق‌گرایان می‌خواند و افتخار می‌کند که این گونه در مقابل انسانیت قرار می‌گیرد، و ادعا می‌کند که نخستین کسی است که اخلاق مسیحی را به عنوان چیزی پایین‌تر از خود دیده است، آن سرچشمه را فراموش کرده است.[8]

بی‌اخلاقی نمایانگر گونه‌ای باور متافیزیکی اشتایرنر به وجود «خویشتنی راستین در نهاد آدمی» است. او در این مورد نیز پیش‌گام نیچه بود و اعلام می‌کرد که گونه‌ای آزادی انسانی وجود دارد که در آن اخلاق یا ایدئولوژی نقشی ندارند. فرد می‌تواند فراتر از اخلاق جامعه گام بردارد، و کاری کند که اخلاق خود را با نیازهای زندگی هر روزه‌ی او همخوان کند. نسبت اخلاق با خواست، در کتاب اشتایرنر هر چند به اندازه‌ی نوشته‌های شوپنهاور و نیچه صریح بیان نشده، اما اساس مسأله طرح شده که ارزش‌های اخلاقی بنا به موقعیت‌های فرادستی و فرودستی آدمیان ابداع می‌شوند، و به همین دلیل، می‌توان فراتر از آن‌ها رفت. حتی می‌توان

---

7 *ibid*, p. 28.

8 F. Nietzsche, *Ecce Homo,* trans. W. Kaufmann, New York, 1969. p. 331.

خود را بالاتر از حدّ نیازها قرار داد. آزادی آدمی همین فرارفتن است. چند دهه‌ی بعد مفتّش اعظم در رمان *برادران کارامازوف* داستایفسکی ظاهر شد تا با حکم اشتایرنر و برداشت او از آزادی مخالفت کند. مفتّش می‌گوید: راست نیست که آدم‌ها دلشان می‌خواهد خودشان زندگی‌شان را تعیین کنند، و قواعد اخلاقی ویژه‌ی خود رابنیان نهند، و آزاد باشند. آدمیان از چنین آزادی‌ای می‌ترسند و زیربار مسؤولیت آن نمی‌روند. کسی باید برای آن‌ها تصمیم بگیرد. باید نیرویی (مفتّش، دولت جبار، نظام اخلاقی) وجود داشته باشد که مسؤولیت تعیین ارزش‌ها را بپذیرد و آن‌ها را به مردم تحمیل کند. این نیرو، فقط کافی است شکم آن‌ها را سیر کند، و خبری از معجزه، و امیدی به آینده به آن‌ها بدهد، تا آرام بمانند و از کسالت و خستگی بیرون آیند.[۹]

اینجا معمای رابطه‌ی فرد و همگان که از زمان افلاطون پیش‌روی فیلسوفان قرارگرفته بود، با قدرت بیشتری مطرح می‌شود. مفتّش به مسیح می‌گوید: «تو از یاد بردی که انسان آرامش و حتی مرگ را به آزادی گزینش در معرفت به نیک و بد ترجیح می‌دهد؟ برای انسان چیزی فریبنده‌تر از آزادی وجدان نیست، اما، هیچ چیز هم بیش از این سبب رنج آن‌ها نیست... و تو، چیزی را برگزیدی که به شدت فراتر از توانایی آدمیان بود، چنان عمل کردی که انگار هیچ عشقی به آن‌ها نداری. تو که آمده بودی تا زندگی خود را نثار آن‌ها کنی! به جای سلب آزادی انسان‌ها، تو آن را افزایش دادی، و بر دوش ملکوت معنوی انسان، برای ابد بار رنج‌هایش را نهادی. تو خواهان عشق آزادنه‌ی انسان‌بودی، می‌خواستی تا آزادانه از تو پیروی کنند، و شیفته و دلباخته‌ات شوند، ... اما ندانستی که اگر انسان زیرپای دهشتبار گزینش آزادانه از پای درآید حتی شمایل و حقیقت خود تو را هم منکر خواهد شد».[۱۰] اشتایرنر هم به نوع دوستان و اخلاق‌گرایان هشدار می‌داد: شما عاشق انسان به معنای کلی هستید، و در نتیجه فرد انسان را شکنجه می‌دهید.[۱۱] این همانی پراگماتیسم با ایدئولوژی، خرد تسهیل‌کننده‌ی کار دنیا که به جباریّت می‌رسد، و درکلام مفتش اعظم آشکار می‌شود همان هراس از آزادی است. هراس از گزینش آزادانه در عمل فرمان عقلی است که تدارک حکومت استبدادی را می‌دهد. گفته‌های اشتایرنر و داستایفسکی پیش‌بینی دهشت‌بار اردوگاه‌های استالینی، نظام‌کار اجباری،

---

9 F. Dostoevsky, *The Brothers Karamazov,* trans. C. Garnett, Chicago, 1977, pp. 127-137.

10 *ibid,* p. 132.

11 Stirner, *op. cit,* p. 200.

وعده‌ی آینده‌ی کمونیستی، خبر از معجزه‌های اقتصادی همراه با تکه‌نانی، و ضرورت تسلیم به حکم جبار است.

در دومین رساله‌ی *تبارشناسی اخلاق* نیچه به نظام ارزش‌گذاری بردگان توجه کرد. او نشان داد که خشم ـ نفرت (ressentiment)، بیزاری خشمگینی که برده نسبت به کسی که او را از خود برتر می‌یابد، احساس می‌کند، مشخصه‌ی بارز این نظام است.[۱۲] مفاهیمی چون «وجدان معذب»، «وظیفه» و «گناه» نکته‌های بنیادین اخلاق بردگان است.[۱۳] حتی در احکام مقوله‌ای «کانت سالخورده» می‌توان بوی تند اخلاق بردگان را شنید. تحلیل درخشان نیچه از «مجازات» در قطعه‌های دوازدهم و سیزدهم رساله‌ی دوم *تبارشناسی اخلاق* نشان می‌دهد که برخلاف آموزه‌های «تبارشناسان ساده اندیش حقوق و اخلاق»، مجازات به این دلیل اختراع نشده تا خطاکاری به سزای اعمال خود برسد. برعکس، مفهوم معنای مجازات دیر زمانی پس از خودکنش مجازات پدید آمده است. در حکم تأویل آن کنش بوده، و در صدد توجیه آن برآمده است. مجازات صرفاً دارای یک معنا نیست، بل «مجموعه‌ای از معناها و بهره‌هاست». معنای مجازات عنصر سیّال و شکل‌پذیر آن است. یکی از بهره‌ها یا کارکردهای مجازات که به نظر همگان دلیلی یا معنای اصلی آن می‌آید، بیدار کردن حس گناه در دل خطاکار است.[۱۴] به نظر می‌رسد که مجازات با دامن زدن به تأثیر وجدان معذّب ارتباط دارد، اما در واقع، مجازات نه برانگیزاننده‌ی آگاهی، بل سازنده‌ی از خود بیگانگی است. مجازات شونده را بی‌حس، سرد و بی‌رحم می‌کند. مجازات سرکوب را به درون محکوم می‌کشاند: سوژه کسی را درون خود می‌یابد، به وجود روح درون خود باور می‌آورد، و او را سرکوب می‌کند. در عین حال محکوم باور می‌آورد که هر گونه پرخاشگری، خشونت، دشمنی، لذت پیروزی و تلافی کردن، «علیه خود انسان» به حساب می‌آید.[۱۵] غرایزی انسانی که در بیرون از تن برآورده شدنی نیستند، درونی می‌شوند. خواست آزادی، یا به زبان نیچه «خواست قدرت»، به نتیجه‌ی خود یعنی آزادی انسانی نمی‌رسد، بل تبدیل به نیرویی مهیب و درونی می‌شود. باور به نیروی قهار و قادری شکل می‌گیرد که هم دادستان است، هم

---

12 F. Nietzsche, *On the Genealogy of Morals,* trans. W. Kaufmann, New York, 1967, pp. 36-48.

13 *ibid*, p. 65.

14 *ibid,* pp. 76-82.

15 *ibid,* pp. 84-85.

داور، و هم اجـرا کننده‌ی حـکم، و انسان همواره بدهکار، گناهکار و شرمسار است.[۱۶]

نیچه می‌گوید که بی‌شک این گونه‌ای بیماری است، اما درست به آن معنایی که بارداری بیماری است: موجب زایش می‌شود. خود را نفی کردن و ایثار، در خویشتن خشونت را سازمان می‌دهد. نیچه می‌نویسد: «ما آدم‌های مدرن وارث تشریح جانوران زنده‌ای به نام آگاهی و خود شکنجه کردن هستیم».[۱۷] آنچه در سخن‌عرفانی جلوه‌ای‌خودنمایانه دارد اینجا به صریح‌ترین شکل بیان و آشکار می‌شود. ما نمی‌توانیم نیکی را جز از راه بد خواندن خویش بشناسیم. نخست باید خود را زشت بدانیم تا به وجود زیبایی بیرون از خود باور بیاوریم. انسان مدرن به محکوم کردن خود خو گرفته است. او با وجدان معذّب زندگی می‌کند. اما راهی درست خـلاف جهت این شیوه‌ی زیستن نیز وجود دارد. نیچه می‌پرسد: چه کسی شهامت گام نهادن در آن را دارد؟ این راه متافیزیکی، راه ابرانسان است. و چنین می‌نماید که از تصور قدیمی نجات‌بخش و روح آزاد (به قول نیچه «آری ـ گو») و غریزه‌ی آزادی یا «خواست قدرت» جدا نیست. نیچه نیز چون دیگر فیلسوفان سنت متافیزیک که آن همه به ایشان انتقاد داشت، موجودی منتظر است. وقتی در **چنین گفت زرتشت** بارها تکرار می‌کند که «من بشارتگر آذرخش ابرانسانم»، در واقع از آن «مسیانیسم» خبر می‌دهد.

مسیانیسم یا انتظار ظهور نیرویی که بتواند از واقعیت فراتر برود، تنها بیان دلتنگی از واقعیت وجود، ناتوانی گریز از آن است. در قطعه‌ی بیست و چهارم رساله‌ی دوم ***تبارشناسی اخلاق*** نیچه نیز از «کسی که روزی خواهد آمد» یاد می‌کند، روزی که دورانی سالم‌تر و قوی‌تر از این دوران خواهد بود، و در آن به خود شک‌آوردن معنا نخواهد داشت، و ابر انسان واقعیت را آزاد خواهد کرد، و ما را از «خواست هیچ» و «نیهیلیسم» آزاد خواهد کرد. بخش سوم ***تبارشناسی اخلاق*** شرح این نگرش متافیزیکی تازه است. بنیاد آن خواست قدرت است. نویسنده می‌کوشد تا نشان دهد که خواست انسانی از خلاء می‌ترسد، و همواره نیازمند هدفی است. نیچه نیز تابع این منطق، این نیاز به هدف می‌ماند. با او روح آزاد، سازنده و بارور انسانی به سوی هدف ابر انسان پیش می‌رود. لحن نیچه در توصیف این ابر انسان لحن **چنین گفت زرتشت** است. اکنون فیلسوف در مقام آزاده باید از نه ـ گویی فراتر رود و آری ـ گو شود.

16 *ibid*, p. 92-93.

17 *ibid*, p. 95.

این استاد ویرانگری و خود ـ ویرانگری با غرش رعدآسای «آری‌ها» به زخم می‌زند، و درست همین زخم‌ها او را به سوی زندگی پیش می‌رانند.[۱۸] او ناگزیر از زنده بودن می‌شود. و حکم زندگی بر او جاری می‌شود.

۳

هیدگر به ندرت، و بسیار کم درباره‌ی اخلاق می‌نوشت. اشاره‌های به اخلاق در آثار او بیشتر به این هدف مطرح شده‌اند تا نشان بدهند که اخلاق مسأله‌ی مورد توجه او نیست. در *نامه‌ای درباره‌ی انسانگرایی* به صراحت اخلاق را در کنار منطق و فیزیک از جمله مواردی دانست که فقط زمانی مطرح می‌شوند که رابطه‌ی انسان با هستی ناروشن شده باشد.[۱۹] گشتل یا بنیاد تکنولوژی در تاریخ متافیزیک که اوج فراموشی هستی است، از نظر هیدگر هیچ‌گونه امکان اندیشه و ابداعی را در زمینه‌ی اخلاق فراهم نمی‌آورد. با وجود این، نکته‌ی جذاب اینجاست که برای پژوهشگر اخلاق مطالعه‌ی آثار هیدگر خالی از بهره‌ها و عبرت‌ها نیست.[۲۰] همین نکته که او اخلاق را یکی از نمایانگران فراموشی هستی می‌داند، فکر برانگیز است. با این که او اخلاق را کنار فیزیک قرار می‌دهد، باز آن‌ها را یکسان نمی‌پندارد. او در مورد اخلاق (چنان که در فلسفه‌ی اخلاق سنتی مطرح شده است) هیچ‌گونه نوآوری و ابداعی را ممکن نمی‌بیند، اما در مورد فیزیک چنین نظری ندارد. درست است که او به اخلاق به شیوه‌ی معمول فلسفی نمی‌اندیشد، یعنی آن را همچون مجموعه‌ای از اصول، احکام، تکالیف، و یا شکلی تجریدی از زندگی‌ای بهتر و سعادتمندتر نمی‌بیند، اما از آنجا که به مسائلی چون ماهیت انسان، آزادی، طرح ریختن، دغدغه‌ی بودن در جهان، کنار دیگران زیستن، شیوه‌های ممکن زیستن، و سرانجام به مرگ همچون امکانی که دیگر امکان‌ها را مسدود می‌کند، توجه دارد، بحث او ناگزیر جنبه‌ای اخلاقی می‌یابد. در *هستی و زمان* روشن شده که دازاین در مناسبت با دیگران،

---

18 *ibid*, p. 121.

19 M. Heidegger, *Letter on Humanism*, in: *Basic Writings*, ed. D. Farrell-Krell, London, 1993, p. 219.

۲۰ در این مورد بنگرید به کتاب:

J. Hodge, *Heidegger and Ethics*, London, 1995.

با خودش و با هستی قرار دارد. اکنون، می‌توان پرسید که مگر می‌شود از این زمینه‌ی کلی، مسائل و معضل‌های اخلاقی پدید نیایند؟ هیدگر از جنبه‌ی اخلاقی باخبر بود، اما راه درست پرداختن به آن را مسیر معمولی و همیشگی سخن فلسفه‌ی اخلاق نمی‌دید. از سوی دیگر او در مورد دنیای معاصر، یعنی مدرنیته، انسان امروزی، تکنولوژی، رابطه‌ی میان تکنیک و علم بسیار اندیشید و نوشت. این‌ها نیز ناگزیر به شیوه‌های زیستن انسان‌ها و در نتیجه به معنایی آشنا به اخلاق بازمی‌گردند.[۲۱]

میان ساختار زمان‌مند متافیزیک و اندیشه‌ی اخلاقی تفاوت بارز و مهمی وجود دارد. اما، هیدگر که از تاریخ متافیزیک و از پایان آن حرف می‌زد، ناگزیر از افکندن نگاهی به آینده بود. تا آنجاکه به دازاین مربوط می‌شود، باید گفت که در یکی از امکان‌هایی که کسی از خود می‌سازد، همان طرح کلی اخلاقی‌ای که در سراسر تاریخ متافیزیک مورد بحث فیلسوفان بوده، نهفته است. امکان را پیش کشیدن نمی‌تواند رها از خود را متعهد کردن باشد. انسان به گشتل یعنی به شالوده‌یابی مناسبات تکنیکی امکان داده است. این امکان به گونه‌ای خاص اخلاقی است. فیلسوف به امکان فهم رابطه‌ی دازاین یا هستی ـ در ـ جهان با هستی می‌اندیشد. این امکان نیز به همان معنا اخلاقی است.

گشتل و شکل‌یابی انعطاف‌ناپذیر و سرسخت هستندگان که در دوران مدرن مسلط است، با آنچه هیدگر Ereignis یا «رویداد» نامیده یعنی ظهور ناگهانی هستندگان تفاوت دارد. در دوران مدرن که بنیاد تکنیکی آن گشتل است و همه چیز را در قاب‌بندی ثابت، در چارچوبی ناشکستنی نمایان می‌کند، دگرگونی و تبدیل، به معنای راهگشایی ظهور چیزی تازه، ناممکن می‌شود. از بحث هیدگر در مورد تکنولوژی می‌شود چنین نتیجه گرفت: برای این‌که روزنه‌ی تبدیل بسته نشود، گونه‌ای رویکرد هستی شناسانه‌ی جدید ضروری است. منش هنری یا «پوئتیک» این رویکرد را هیدگر روشن کرده است، منش «اخلاقی» آن را نیز باید روشن کرد. از همان اشاره‌های هیدگر به هنر و شعر به خوبی روشن می‌شود که شالوده‌سازی نامشروط متافیزیکی ممکن نیست، اما هرگاه بخواهیم شالوده‌سازی متافیزیکی را جدی بگیریم، و به شرایط آن بیندیشیم، نوعی خاص از اقامت گزیدن روی زمین، شکلی خاص از وجود، نوعی

---

۲۱ بنگرید به سه مقاله‌ی بخش سوم کتاب زیر:
J. Sallis ed, *Reading Heidegger, Commemorations,* Indiana University Press, 1993, pp. 67-109.

ethos ممکن (و ناگزیر) می‌شود. «شاعرانه می‌زید انسان روی زمین»، این گفته‌ی هلدرلین که هیدگر با تأیید و پذیرش مطلق چندین بار تکرارش کرده، مگر نمایانگر گونه‌ای خاص از زیستن روی زمین نیست؟ مگر گونه‌ای متفاوت از اقامت گزیدن را پیش نمی‌کشد؟ مگر استوار بر نوعی رویکرد اخلاقی یا ethos نیست که با انواع دیگر تفاوت دارد؟ هر گاه به گفته‌ی دیگر هلدرلین که هیدگر آن را نیز تکرار کرده تا نوشته‌هایش در مورد تکنولوژی را با آمیزه‌ای از امید و ناامیدی به پایان برساند، توجه کنیم، یعنی به این که «هر جا خطری هست، نجات‌دهنده‌ای نیز آنجاست»، آیا موقعیتی دوگانه نمی‌یابیم که در خود روشنگر گونه‌ای «رویکرد اخلاقی» است؟

در *اصل خرد* هیدگر نوشته است نمایش این که انسان برده‌ی ماشین و دستگاه اداری شده یک مسأله است، و نمایش این که انسان در این دوران تا کجا به فراشد رشد یابنده‌ی مناسبات تکنیکی مرتبط شده، و مهمتر تا چه حّد این مناسبات می‌توانند امکانات اصیلی را برای پدیدار شدن هستی آزادانه‌ی انسان فراهم آورند، مسأله‌ای دیگر است.[۲۲] این «هستی آزادانه‌ی انسان» امری اخلاقی است. اصرار هیدگر به رها کردن چیزها چنان که هستند، و آن را با آزادی یکی خواندن در بُن خود امری اخلاقی است. می‌توان مسأله را این چنین دید: هیدگر در پی آن است که ما را به ضرورت گذر از متافیزیک آگاه کند. او هشدار می‌دهد. هر چند، شکلی برتر از زیستن را بنا به الگویی اخلاقی پیش نمی‌کشد، شکل موجود را سرچشمه‌ی خطر معرفی می‌کند. آیا این تلاش او، که از ضرورت گذر از متافیزیک حرف می‌زند، و توجه خواننده یا شنونده را به آوای هستی جلب می‌کند، و ضرورت پی‌جویی راز هستی را پیش می‌کشد، و می‌گوید که باید بخواهیم از بی‌خانگی به خانه برسیم، اخلاقی نیست؟ آیا نمی‌توان گفت همین که چنین هشداری به اعتبار آن که از افق آینده یاد می‌کند، خبری اخلاقی نیز همراه دارد؟

با این‌همه، در برابر اصرار به طرح معنایی تازه از اخلاق، و ردیابی آن در اندیشه‌ی هیدگر، می‌توان پرسید: پس، چرا هیدگر که همواره سئوال می‌کرد، و پرسش را تقوای اندیشه می‌خواند (اصطلاحی در سخن اخلاقی بسیار آشنا)، و به عنوان مثال از این پرسش خسته نمی‌شد که:

---

22 M. Heidegger, *Le principe de raison*, trans. A. Préau, Paris, 1969, p. 101.

«متافیزیک چیست؟»، هرگز نپرسید: «اخلاق چیست؟». چرا به صراحت در رساله‌ی ***این همانی و تفاوت*** (۱۹۵۷) منکر آن شد که مسأله‌ی تکنولوژی یک مسأله‌ی اخلاقی باشد؟[۲۳] آیا می‌توان با اطمینان گفت که واژه‌ی ethos که ما با این سهولت و از سر ساده‌نگری آن را در مورد اخلاق به کار می‌بریم از نظر هیدگر، با آن پایبندی سرسختانه‌اش به کشف تبار واژگان، همان معنای اخلاقی‌ای را می‌دهد که ما به آن نسبت می‌دهیم؟ پرسش جدی است. پرسش‌گر حاضر نیست، معنایی تازه و «خودساخته» از اخلاق را جایگزین معنای سنتی آن کند. بهتر است که نخست به معنای ethos بپردازیم. خود هیدگر در ***نامه‌ای درباره‌ی انسانگرایی***، به تأویل قطعه‌ی مشهور ۱۱۹ در شعر فلسفی هراکلیتوس پرداخت. در این قطعه آمده: ethos anthropi daimon که معمولاً آن را به «منش انسان تقدیر است» ترجمه می‌کنند.[۲۴] اما به توضیح هیدگر در مورد عبارت و معنای ethos باید دقت کنیم، زیرا نمایانگر نکته‌ی مهمی در بحث ماست. هیدگر می‌نویسد که در بررسی تبارشناسانه‌ی معنای اصلی و بنیادین Ethos ما به معنای اقامتگاه، برمی‌خوریم. اقامتگاه آنچه راکه به سرشت انسان، یعنی بودن او روی زمین، مربوط می‌شود روشن می‌کند. هیدگر daimon را نیز به خدا ترجمه می‌کند، و معنای عبارت هراکلیتوس را چنین می‌داند: انسان تا جایی که انسان است، اقامت می‌کند، در نزدیکی خداوند. او حکایتی از قول ارسطو نیز نقل می‌کند که چون دو نفر به دیدار هراکلیتوس رفتند و او را درکارِ گِل دیدند، باور نکردند که با فیلسوف نامدار روبرویند. هراکلیتوس به آن‌ها گفت که حتی در این کار نیز انسان به خداوند نزدیک است. این «منش» یا «خوی» که هیدگر با تعبیر «تا جایی که انسان است» از آن یادکرده، همان معنای ethos است که مرتبط می‌شود به اقامت روی زمین، و نزدیکی به خداوند.[۲۵] اخلاق فقط در چنین موقعیت دو سویه‌ای برای هیدگر مطرح است. از نظر او ethos و ethics به معنای مرسوم واژه اخلاقی نیستند، اما هستی‌شناسی می‌تواند به معنایی تازه اخلاقی باشد. هیدگر در ***ادای سهمی بر فلسفه*** نوشته است که این در حکم گذر از هستی*شناسی* (با تأکید برشناسی) به هستی‌شناسی (با تأکید بر هستی) است.[۲۶]

---

23 M. Heidegger, *Identité et différence,* in: *Questions i,* trans. A. Préau, Paris, 1976, p. 268.

۲۴ «خوی آدمی بخت (دایمون) اوست». در: ش. خراسانی، ***نخستین فیلسوفان یونان***، تهران، ۱۳۷۰، ص ۲۴۳.

25 Heidegger, *Basic Writings,* p. 256.

26 J. L. Nancy, "Heidegger" in: M. Canto-Sperber, *Dictionnaire d´éthique et de philosophie*

هیدگر در *مبانی متافیزیکی منطق* که در واقع رشته درس‌هایی است که در سال ۱۹۲۸ درباره‌ی فلسفه‌ی لایب‌نیتس ارائه کرد، نوشت: «شناسایی هستی از راه وجه هستی دازاین نه انسان‌شناسانه است و نه اخلاقی، بل در حکم شناخت هستی است در هستن آن».[۲۷] اینجا مرز باریک میان اخلاق و هستی‌شناسی ترسیم شده است. هنگامی که تأکید بر هستی در هستی‌شناسی باشد، اخلاق به معنای رایج واژه بی‌معنا می‌شود، یعنی شیوه‌های گوناگون هستندگان در زیستن روی زمین تبدیل می‌شوند به بحثی تازه و بنیادین: نسبت هستنده با هستی. هستی‌شناسی بنیادین که در *هستی و زمان* همان شناسایی هستی اما با تأکید بر هستی است، تحلیل وجود دازاین است، و راهی را می‌گشاید که آشکارگی یا پنهان شدن هستی بر دازاین دانسته شود. این تجربه‌ی امکان است. برای یونانیان امکان، آشکارگی فعلیت یافته بود، برای ما که در روزگار متافیزیک به سر می‌بریم چنین نیست. دلیل هیدگر در انکار اخلاق به معنای آشنا و متعارف آن تلاش همیشگی اوست در نشان دادن این نکته که دازاین یا انسان نمی‌تواند به طور کامل مسلط بر زندگی و وجود خود باشد. علیرغم پندار مدرن در مورد سوژه، دازاین «بنیاد هستی نیست».[۲۸] در حالی که من می‌توانم بیش و کم نظارتی بر محیط گرداگردم بیابم، نمی‌توانم نظارتی بر زندگی خود داشته باشم. برای دازاین وجود داشتن یعنی این که هرگز توانایی آن را ندارد که بر هستی خود نیرویی بیابد. این نتوانستن و این نفی، از همان پرتاب‌زدگی دازاین به هستی می‌آید.[۲۹] دازاین از «نه بودگی» (Nichtigkeit) نمی‌تواند به نظارت بر هستی برسد. مرگ به عنوان تصوری از نیستی، آشکارکننده‌ی آن «نه بودگی» است. دازاین به آن نیز پرتاب می‌شود.[۳۰]

ژان لوک نانسی در مدخل «هیدگر» در *فرهنگ اخلاق و فلسفه‌ی اخلاق* نوشته است که به گمان او مشکل بحث از اخلاق در اندیشه‌ی هیدگر سه تاست: نخست، تعهد اعلام‌شده‌ی هیدگر به ناسیونال سوسیالیست‌ها در ۱۹۳۳، و سکوت او پس از پایان جنگ درباره‌ی جنایات نازی‌ها و اردوگاه‌های مرگ. دوم، غیاب پرسش «اخلاق چیست؟» و «فلسفه‌ی اخلاق چیست؟»

→ *morale,* Paris, 1996, p. 646.

27 M. Heidegger, *The Metaphysical Foundations of Logic*, trans. M. Heim, Indiana University Press, 1984, p. 136.

28 M. Heidegger, *Being and Time,* tra , J. Macquarrie and E.Robinson, London, 1988, p.300.

29 *ibid,* p. 330.

30 *ibid,* p. 356.

به معنای مرسوم، و سرپیچی هیدگر از این که به ارائه‌ی تأویلی اخلاقی از دازاین بپردازد. سوم، مطرح شدن معنای تازه‌ای از اخلاق، بنا به برداشتی یکسر متفاوت از اخلاق، که در آثار او مطرح شده است، یعنی اندیشیدن به هستی همچون اخلاق بنیادین.

می‌دانیم که در مورد نخست، جدالی فکری میان اندیشگران امروز در مورد وابستگی سیاسی هیدگر به نازی‌ها درگرفته است. آشکارا، موضوع این جدال دشواری‌هایی در راه شناخت برداشت محتمل هیدگر از امر اخلاقی را موجب می‌شود. در ریشه‌یابی رویکرد هیدگر به سیاست، برخی از ناقدان، همچون یورگن هابرماس، مسأله‌ی «غیر سیاسی بودن» هیدگر در سال‌های پیش از روی کار آمدن هیتلر را پیش کشیده‌اند، و به ویژه، هر گونه اشاره به مفهومی سیاسی را در *هستی و زمان* غایب دانسته‌اند. هیدگر پس از پایان نخستین جنگ جهانی، برخلاف‌اندیشگران محافظه‌کاری چون والتر راتنائو، اسوالد اشپنگلر، ارنست یونگر و ماکس شلر که متوجه تحلیل سیاسی و فرهنگی دوران شده بودند، کار فلسفی خود را بی‌اعتنا به این مسأله آغاز کرد. او با اشاره‌ای به گسست از خردورزی سیاسی به کارل لوویت نوشت: «من با چیزهایی سروکار دارم که به نظر خودم در این موقعیت آشوب و بلوا ضروری می‌نمایند، و توجهی به این ندارم که آیا «فرهنگی» از آن‌ها نتیجه می‌شود یا تسریعی در زوال».[۳۱] یک سال بعد نیز باز به لوویت نوشت: «من کاری را که باید انجام می‌دهم، کاری که به گمانم ضروری بیاید، و آن را تا آنجا که بتوانم درست به پایان می‌برم. من کار فلسفی خود را با نیازهای فرهنگی یک امروز نامشخص منطبق نمی‌کنم».[۳۲] به دلیل همین سیاست گریزی هیدگر بود که به گفته‌ی لوویت همراهی هیدگر با نازی‌ها و سخنرانی او در مقام رییس دانشگاه فرایبورگ که در آن از آینده‌ی آلمان در سایه‌ی حکومت نازی و وظیفه‌ی دانشجویان و جوانان در خدمت به حزب حرف زده بود، حتی برای بسیاری از دوستان نزدیکش هم نامنتظره بود. من اینجا وارد این بحث نمی‌شوم، زیرا می‌خواهم در نوشته‌ای دیگر با تفصیل به آن بپردازم. فقط به طور خلاصه باید بگویم که با نظر منتقدانی که میان «منش غیرسیاسی آثار فلسفی» هیدگر و موضع سیاسی دهه‌ی ۱۹۳۰ او نزدیکی می‌یابند، هم نظر نیستم. در واقع به

---

31 K. Löwith, "Les implications politiques de la philosophie de l´existence chez Heidegger", in: *Les temps modernes 2*, 1946, pp. 345-346.

32 *ibid*, p. 348.

همان شکلی که تا اینجا کوشیدم تا نگرش تازه‌ی هیدگر به اخلاق را نشان دهم، معتقدم که می‌توان در *هستی و زمان* برداشتی تازه از سیاست یافت که در آثار دوره‌ی دوم او، به ویژه در نوشته‌هایش در مورد تکنولوژی و تصویر جهان ادامه یافته است.

هستی و زمان وعده‌ی پدیدارشناسی هستی (Sein) است که از راه پژوهش هستی انسانی یا دازاین به انجام رسد. در نخستین بخش کتاب، به نظر می‌رسد که هیدگر یکسر دل مشغول انسان تک و منفرد است. او تحقیق می‌کند که چگونه دازاین می‌تواند تبدیل به موجودی اصیل یا خویشتن خویش (eigentlich) بشود. این بحث از وجود اصیل روشن می‌کندکه بحث از ساحت‌های اجتماعی و سیاسی وجود انسانی در افق آشنای سخن سیاسی و فلسفه‌ی سیاست نمی‌گنجد. هیدگر بر بحرانی که یک فرد انسان وقتی به گم گشتگی در وضعیت زندگی هر روزه دچار می‌آید، با آن روبرو می‌شود، تأکید کرد. فرد خود را در جامعه‌ای انسانی می‌یابد، و در گم گشتگی خود ناتوان از فهم توانایی‌های خود و کاربرد آن‌ها می‌شود. هیدگر می‌گوید که «انسان به‌گونه‌ای بنیادین در پرسه‌زنی و گم‌گشتگی است، او از سر تصادف گم نمی‌شود».[۳۳] انسان نمی‌تواند کسی بشود که باید بشود، و تنها به صورت توان‌مندی آن شخص موجود است. دازاین «یک‌نفر»، یا شخص می‌شود و نه کسی که می‌تواند باشد. زیرا دازاین با دیگران می‌زید. هیدگر می‌گوید: «جهان همواره چیزی است که من با دیگران در آن شریک می‌شوم».[۳۴] ولی، این دیگران خود تبدیل به موانعی در راه رسیدن دازاین به وجه اصیل وجودش می‌شوند. هیدگر منکر نیست که شخص می‌تواند از شخص بودن رها شود، و امکان آن هست که تبدیل به فرد اصیلی شود که دارای وجودی اندیشمند است. اصالت در *هستی و زمان* همواره رنگ و بویی از منش فردی یعنی تبدیل شدن به خویشتن خویش را دارد. یافتن لحن سیاسی در این بنیان تفکر دشوار نیست.

در بخش دوم *هستی و زمان*، که حدود یک سال پس از بخش نخست نوشته شده، به نظر می‌رسد که هیدگر به‌سوی ادراکی پیش رفت که بیشتر متوجه منش ارتباطی وجود انسانی است، انسانی که در جهان با دیگران شریک است. البته هنوز اصالت همان منش فردی را دارد و خبر

---

33 F. de Towarnicki, "Errance et pensée planétaire" in: *Magazine littéraire,* Avril 1997, pp. 41-43.

34 Heidegger, *Being and Time,* p. 154.

از گشودگی دازاین به جهان می‌دهد[35] این گشودگی امکان می‌دهد که دازاین از شرایط خویش، یعنی شرایطی که در آن قرار گرفته است، باخبر شود. اکنون از امر واقع بودن خود خبردار می‌شود، و امکانات خود را تعیین می‌کند، و در میراث‌ها و سنت‌ها زندگی می‌کند.[36] او امکان وجود اصیل خود را بنا به آن‌ها تعیین می‌کند و خویشتن را طرح می‌ریزد. او هم باید تنهایی زندگی و تقدیرش را بشناسد، تا بتواند وجود اصیل‌اش را طرح ریزد، و هم این تقدیر شامل کنار دیگران زیستن نیز هست. دازاین باید با کسانی که به سهم خود گشایشی به جهان بودند و هستند، همراه و با آن‌ها هم سرنوشت شود. این برداشت، راه بر بحثی ژرف‌تر از موقعیت سیاسی و اجتماعی می‌گشاید. لحن سیاسی‌ای که از آن یاد کردم اینجا ساده‌تر دانسته می‌شود. هر چند ادامه‌ی *هستی و زمان* هرگز نوشته نشد، اما بحث هیدگر در آثاری که پس از چرخش مشهور در اندیشه‌اش نوشت، تا حدودی راهگشای فهم این حضور «اجتماعی» انسان است.

اکنون می‌توانم به دو مسأله‌ی مهم در اندیشه‌ی هیدگر بپردازم که به اخلاق به معنای تازه‌ای که ژان لوک نانسی از آن یاد کرده، مربوط می‌شوند. یکی مرگ، و دیگری آزادی. بحث از باخبری دازاین از این که هستی به سوی مرگ است، و این که خواهد مرد، و به هر رو، طرحی ناتمام است، ما را به قلب بحث از ویرانی متافیزیک می‌رساند. این بحث رها از جنبه‌ای اخلاقی نیست. از نظر ارسطو، چنان که در فلسفه‌ی اخلاق‌اش آمده، پیش روی تمامی آدمیان یک هدف نهایی وجود دارد که همگی در پی آن هستند، و آن eudaimonia یا «خوشبختی» است. شاید برداشت هر یک از افراد از خوشبختی متفاوت باشد اما در یک نکته همه با هم همانندند: هر یک بر اساس تصوری که از خوشبختی دارند، کار می‌کنند و به زندگی خود ادامه می‌دهند. چون در پی خوشبختی هستند، زنده‌اند. این هدف برای هر کس همان قدر مهم است که نیروی ضربه وارد کردن برای چکش. همه می‌خواهند دقیق‌ترین و روشن‌ترین برداشت را از خوشبختی به دست آورند، و بیشترین امکان تحصیل آن را فراهم کنند. این سان، به نظر می‌رسد که برای فلسفه هدفی تعیین می‌شود: یاری رساندن به گسترش مدام قلمرو امکانات در جهت دست‌یابی به بهترین زندگی، یعنی به خوشبختی.

این یگانه تصور از بهترین زندگی نیست که در اخلاق و متافیزیک مطرح شده باشد، اما

35 *ibid*, pp. 269-270.

36 *ibid*, pp. 328-329.

بی‌شک یکی از مهمترین آن‌هاست. هیدگر، اما از جایی دیگر و یکسر متفاوت، بحث خود را آغاز کرده است.[۳۷] از نظر او شرایط برای دازاین به طور بنیادی با آنچه ارسطو ترسیم کرده تفاوت دارند. هیچ نوع هدف والاتر و والاترینی وجود ندارد که تعیین‌کننده‌ی منش کنش‌ها، اندیشه‌ها و شیوه‌ی زندگی دازاین باشد. بهترین هدف مطرح نیست تا وظیفه‌ی فلسفه نیز آسان کردن روش‌های دسترسی به آن باشد. راه‌هایی که ما برمی‌گزینیم، نه فقط محدود و مشروط‌اند، بل تصادفی نیز هستند. یک خویشتن متمرکز و اصیل در میان نیست تا آن‌ها را همواره بنا به برنامه و هدفی برگزیند. راه‌های زندگی ما از هیچ سرشت بنیادینی برنمی‌خیزند و از هیچ گوهر انسانی‌ای خبر نمی‌دهند. تنها یک فرجام، یک نهایت، و اگر بخواهید می‌توانید بگویید یک هدف وجود دارد که به راستی برای ما مطرح است، و امری است متمایز، ویژه، و نهایی، و آن مرگ است. هدف ما نه سعادت بل مرگ است.[۳۸]

به نظر ارسطو خوشبختی، هدف نهایی و غایی انسان است. ما خود را بر اساس آن هدف دگرگون می‌کنیم، موقعیت‌های خود را تأویل می‌کنیم، مسیرهای زندگی‌مان را تغییر می‌دهیم تا به آن هدف برسیم. همه چیز را هم با این هدف توجیه می‌کنیم. هستی ما به گونه‌ای بنیادین هستی‌ای توان‌مند جهت رسیدن به آن فعلیت نهایی است. سعادت در خود و برای خود وجود دارد. هدفی است که فراتر از آن نمی‌توان رفت، اساساً فراتری را نمی‌توان به تصور آورد. ما فقط وقتی در مسیر و در دل شرایطی قرار گیریم که دستیابی به این هدف را تسهیل می‌کنند، به راستی یک انسان خواهیم بود، یعنی آن چیزی که باید باشیم خواهیم بود. این گونه میان زندگی اخلاقی ما و تعریف از ما به عنوان انسان رابطه‌ی مستحکمی وجود دارد. هیدگر اما، در برابر دازاین هدف مرگ را می‌بیند. این هدف به این معنا نیست که ما همه چیز را در خدمت آن قرار می‌دهیم، یا باید قرار بدهیم حتی به این معنا هم نیست که مرگ به همه‌چیز معنا

---

۳۷ قیاس میان خوشبختی در بحث ارسطو و مرگ در اندیشه‌ی هیدگر را مدیون کتاب زیر هستم:

J. Richardson, *Existential Epistemology, A Heideggerian Critique of the Cartesian Project*, Oxford University Press, 1991, pp. 203-208.

۳۸ بحث هیدگر در مورد مرگ جایگاه ویژه‌ای در ساختار به دقت حساب‌شده‌ی *هستی و زمان* دارد. سرآغاز بخش دوم کتاب است، اما در واقع حلقه‌ی رابط میان بخش اوّل است که در آن بحث بر سر رابطه‌ی دازاین با زمان‌مندی است:

Heidegger, *Being and Time*, pp. 279-312.

می‌دهد. مسأله این است که مرگ راه‌های زندگی، امکان طرح‌ریزی‌ها و فراافکنی‌ها را مسدود می‌کند. ما همواره در این سوی مرگ قرار داریم. پایان و نهایت کار ما هر لحظه می‌تواند سر برسد. این امکان و احتمال امری است که برای دازین به طور دائم قطعی و ثابت است. زیرا او مدام مرگ دیگران را می‌بیند.[۳۹] این نکته بر رابطه‌ی او با تمامی امکانات دیگر وجودش تأثیر می‌گذارد، و همه‌ی اهداف او را زیر سلطه‌ی خود می‌گیرد. رشته‌ی هر یک از طرح‌های دازاین می‌تواند به طور ناگهانی، بی‌خبر قبلی، و بی‌دلیل از هم بگسلد. او می‌تواند بمیرد و از این نکته به خوبی باخبر است. هر برنامه‌ی او می‌تواند بی‌منطق و بی‌خبر، ناگهان متوقف شود. اهدافی هم که به دست می‌آیند با مرگ پایان می‌گیرند، یعنی برای دازاین تمام می‌شوند. هیچ یک در این‌ناتمامی خود نمی‌توانند توجیه و علتی برای کنش‌های برگزیده‌ی دازاین، طرح‌ریزی‌ها و برنامه‌های او در دنیا باشند.

باخبری دازاین از این که خواهد مرد، یعنی هستی-به-سوی-مرگ است، او را متوجه می‌کند که همه‌ی چیزهای دیگر زندگی و هدف‌هایش برای او فقط به صورت اموری محتمل وجود دارند. اموری فراتر از حدّ راستین و اصیل گزینش او. در تلاش دائمی دازاین برای دستیابی به اهداف و تحقق طرح‌ها، او از زمان حاضر خود می‌گسلد، و به سوی آینده‌ای نامعلوم کشیده می‌شود که هیچ تضمینی بر ادامه‌ی آن وجود ندارد. آینده زمانی است که می‌تواند ناگهان قطع شود. دازاین در اکنون خویش، در زمانی که در آن به سر می‌برد نیست که خود را به طور کامل انسان می‌یابد. تمامی فراافکنی‌ها و طرح‌هایش روبه سوی آینده‌ای نامعلوم دارند که با مرگ قطع خواهد شد، و این گسست یگانه یقین دازاین است. دازاین نه در اکنون دربرگیرنده‌ی خویش، بل در جهت‌گیری به سوی مرگ، انسان است. تعمق‌ها (یا آنچه ارسطو تدبیرهای انسان می‌خواند) نیستند که دازاین را به سوی هدفی پیش می‌برند. باخبری از نتیجه‌ای محتوم یعنی ناتمام ماندن زمان وجودی است که از اهمیت دسترسی به اهداف می‌کاهد. دیگر ما به بیان ارسطویی در جریان تعمق و تدبیر در حرکتی به سوی آینده قرار نمی‌گیریم، بل بی‌اراده و خواست خود، بیرون منطق زندگی هر روزه‌مان در مسیر مرگ قرار می‌گیریم. راست است که دسترسی به هر هدف زندگی‌مان ما را به پیش می‌راند، اما همواره از

39 *ibid*, pp. 279-281.

این نکته باخبریم که این اهداف آن سعادت نهایی و غایی نیستند. همین باخبری نشان می‌دهد که در این مورد کاری از دست ما ساخته نیست. باخبری از قطعیت مرگ، مرگی که هر لحظه می‌تواند سر برسد، مسیر حرکت ما را به سوی مطلقی که ارسطو و هگل در مورد آن هم نظر بودند، می‌بندد. من در این دم، در این لحظه‌ی خاص زمان، می‌توانم «چندان از خود فراتر روم» که به ساختار هستی شناسانه‌ی خود بیاندیشم. اما برای انجام این کار باید خود را مقیّد به زمان کنم. در تصادم اکنون، گذشته و آینده، این فراروی را ممکن می‌بینم. ولی این تصور حرکت آزادانه در مسیری رو به جلو نیست. مقیّد شدن به لحظه‌ای است که در مسیری به سوی مرگ وجود دارد. از قول هیدگر در Wegmarken آمده: «تا آنجا که انسان وجود دارد، فلسفه نیز ظهور خواهد کرد». این حکم مقیّد شدن به زمان را نیز در نظر داشته است.[۴۰]

تمامی برنامه‌ها، طرح‌ها، و نقشه‌های من البته معطوف به هدفی هستند. این اهداف با برداشت‌های من از زمان منطبق‌اند. اما هدفی وجود دارد که من در آن با هر انسان دیگری شریک‌ام، و هر چقدر هم که نقشه‌های من و او با یکدیگر تفاوت داشته باشند، این هدف تغییری نخواهد کرد. هدفی است که به زمان من پایان می‌دهد. از این هدف نمی‌توان گریخت. نمی‌شود مانع آن شد که امکان بستن راه هر برنامه و طرحی را تحقق دهد. البته ما نمی‌خواهیم (بیشتر ما، در بیشتر لحظه‌های زندگی‌مان نمی‌خواهیم) که به این هدف تحقق دهیم. برعکس کار ما این است که انکارش کنیم، خود را به فراموشی بزنیم، و حتی تلاش کنیم تا آنجا که می‌شود به تأخیر بیندازیم. اما ... این امکانی است که ما آن را خوب می‌شناسیم. بنیاد فهم ماست از زمان و زمان‌مندی‌مان.[۴۱] ما مدام به مرگ نزدیک می‌شویم، و این نزدیک شدن ضرباهنگ راستین زندگی ما را تعیین می‌کند. همه‌ی طرح‌های ما «پیش از این یکی» وجود دارند. امکان مرگ، در هر لحظه همان عدم تعیّن آن است. چون نمی‌توانیم به دقت آن را معیین کنیم، و آن را جز به عنوان پایان محتوم طرح‌های خود نمی‌شناسیم، همواره به ناتمامی خود می‌اندیشیم. ساده‌ترین طرح‌های زندگی من (نوشتن این سطور، نوشیدن این لیوان آب) می‌تواند با آن عدم تعیّن قطع شود. کنشی و هدفی ناتمام می‌ماند، و این پایان که به چیزی تحقق

---

40 M. Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt am Main, 1978, p. 121.

41 P. Hoffman, "Death, time history" in: C. Guignon ed, *Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press, 1995, pp. 195-215.

نداده نشان می‌دهد که ما آنچه را که انجام می‌دهیم، انجام نمی‌دهیم، چون می‌توانیم بمیریم.

هستی-در-جهان همواره با مرگ زندگی می‌کند. آگاه است که خواهد مرد، و مرگ تعیین‌کننده‌ی مهمترین یقین اوست. خود را در امکان مرگ با دیگران شریک می‌داند، اما در تحقق آن با امری یکه و بی‌بدیل روبرو می‌شود. مرگ هر دازاین تجربه‌ای است از آنِ خود این دازاین. او همواره آن را همچون «حدّی» تصور می‌کرد و جایی در برابر این حدّ قرار می‌گیرد، و از آن برای کسی دیگر خبری نمی‌تواند بدهد. حدّی که همواره او را تعریف می‌کرد اکنون برای هر کس جز او ناشناخته می‌ماند. ارسطو با هدف خوشبختی ملاک اخلاق را پیش می‌کشید، اما هیدگر با هدفِ مرگ نمی‌خواهد ملاکی دیگر را برای اخلاق مطرح کند. با این همه، به نظر می‌رسد که این بحثِ متمرکز بر شیوه‌ی زیستن انسان در جهان، و آن تأکید بر دوری از مسأله‌ی هستی، می‌تواند نوع دیگری از بینش اخلاقی را نیز پیش بکشد.

واپسین نکته‌ای که در بحث از آن بینش تازه به اخلاق مطرح می‌شود، به یکی از مهمترین درونمایه‌های فلسفه‌ی هیدگر باز می‌گردد: آزادی. آزادی یکی از مسائل اصلی نوشته‌های هیدگر است، و حتی وقتی از آن به صراحت یاد نمی‌شود، باز در قلب بحث نهفته است.[۴۲] خود هیدگر بارها به اهمیت آن در اندیشه‌اش اشاره کرده است در ***بنیاد متافیزیکی منطق*** نوشته: «دانایی فلسفی در شکل و محتوای اصیل خود فقط وقتی به دست می‌آید که دانش از کل هستی در مسیری فراهم آید که فلسفه در آن در و به وسیله‌ی آزادی جستجو شود».[۴۳] هیدگر در درس‌هایش در مورد رساله‌ی مشهوری که شلینگ به سال ۱۸۰۹ در مورد آزادی انسانی نوشته بود، اعلام کرده: «فلسفه فقط از طریق آزادی به کف می‌آید، و آنچه به آن اعتبار می‌دهد بالاترین حدّ آزادی است... انسان تا آنجا انسان است که در آزادی سهم یابد. آزادی صفت انسان نیست، انسان صفت آزادی است».[۴۴] مناسبت میان فلسفه و آزادی به این دلیل از نظر هیدگر مهمترین نکته است که «مسأله‌ی هستی، در خود، یک مسأله‌ی آزادی است».[۴۵]

---

42 L. P. Thiele, *Timely Meditations, Martin Heidegger and Postmodern Politics,* Princeton University Press, 1995, pp. 72-79.

43 Heidegger, *The Metaphysical Foundations of Logic,* p. 18.

44 M. Heidegger, *Schelling,* trans. J.-F. Courtine, Paris, 1977, pp. 226-27.

45 M.Heidegger,*De l'essence de la liberté humaine, Introduction à la philosophie,* trans, E. Martineau, Paris, 1987, p. 277.

ارتباط هستنده با هستی جز از راه آزادی دانسته نمی‌شود. هیدگر در ***درباره‌ی گوهر آزادی انسانی، مقدمه‌ای به فلسفه*** که متن درس‌های او در تابستان ۱۹۳۰ در دانشگاه فرایبورگ است، اعلام کرده: «آزادی شرط بنیادین هستی انسان است».[۴۶]

هیدگر می‌گوید که آزادی آشکار کردن چیزی است، یعنی رها کردن آن تا چنان که هست، باشد. این رها کردن چیزی آن چنان که هست، به معنای بی‌تفاوتی و انکار نیست. رها کردن چیزی تا چنان که هست باشد، در واقع با آن کاری انجام دادن است. به معنایی که بعدها فوکو آزادی را «عـمل» خواند. آزادی خـود یک کنش‌گری است، چیزی است که باید در عمل آزموده شود.[۴۷] هیدگر در رساله‌ی «درباره‌ی گوهر حقیقت» درباره‌ی آزادی می‌نویسد: «چیزی که هست را آزاد گذاشتن، به معنای شرکت کردن در چیزی آشکار است و آشکارگی آن است، تا هر چیز شکل خود را بگیرد».[۴۸] هیدگر در مقاله‌ی «ساختن، اقامت کردن، اندیشیدن» می‌نویسد که: «Wunian یعنی در صلح [و صفا] به سربردن. واژه‌ی آلمانی برای صلح Friede است، به معنای کسی که آزاد است (das Frye, das Fereie) . واژه‌ی Fry یعنی از آسیب و خطر مصون ماندن، از چیزی در امان بودن، از خطر مصون ماندن. Freien [یا آزاد بودن] در حقیقت، یعنی آسیب نزدن [آزار نرساندن]. معنای آسیب نزدن فقط این نیست که به آن کس که «رعایت حال‌اش رامی‌کنیم» آسیب نمی‌رسانیم. آسیب نرساندن راستین امری است مثبت، و زمانی روی می‌دهد که ما چیزی را به حال خود رها کنیم، خاصه آن را به هستی‌اش باز رسانیم. وقتی آن را به معنای راستین واژه «آزاد» Freien می‌کنیم، به آرامش بازگردانیم، وقتی آن را به معنای راستین واژه در حریم صلح رها می‌کنیم. اقامت گزیدن یعنی در آنچه صلح باقی ماندن. در درون امر آزاد، در سپهر آزادی که از هر چیز همخوان با گوهرش پاسداری می‌کند. منش بنیادین اقامت گزیدن، همین آسیب نرساندن و پاسداری است. این منش، بر تمامی مراتب اقامت گزیدن حاکم است. این‌مراتب همین که ما دارای این بصیرت‌شویم که آدمی‌چیزی‌جز اقامت گزیدن به معنای توقف و ماندن و استقرار میرایان بر

---

46 *ibid*, p. 126.

47 M. Foucault, *The Foucault Reader,* ed. P. Rabinow, New York, 1984, P. 245.

48 M. Heidegger, *De l´essence de la vérité,* in: *Questions i*, trans. A. Waelhens, Paris, 1976, p. 175.

روی زمین نیست، خود را بر ما آشکار می‌کند».[۴۹] آزاد بودن به معنای فراغتِ خود فقط به این معنانیست که ما از کسی یا چیزی فراغت حاصل می‌کنیم. فراغت راستین اثباتی است. جایی معنا دارد که ما چیزی را پشت سر می‌گذاریم، و آن را به سرشت خودش رها می‌کنیم. وقتی آن را به طور خاص به هستی خودش بازمی‌گردانیم. وقتی آن را به معنای دقیق واژه، در عین آرامش و فراغت خودش آزاد می‌گذاریم.

برداشت هیدگر از آزادی تا حدودی همانند است با تأویلی که آلبر کامو در *انسان‌طاغی* از آزادی در اندیشه‌ی‌نیچه ارائه کرده است. او در فصل «اثبات مطلق» نوشته: «پذیرش تام از ضرورت تام تعریف ناسازه‌گون او [نیچه] از آزادی بود.مسأله‌ی «آزاد از چه؟» این سان، با مسأله‌ی «آزاد برای چه؟» جایگزین می‌شد. یعنی آزادی همراه می‌شد با قهرمانی».[۵۰] البته هیدگر با آن قهرمان‌گرایی کاری نداشت. بحث از آزادی ابرانسان را هم متافیزیکی ارزیابی می‌کرد. اما در پذیرش‌تام ضرورت‌تام، ضرورت بودن چیزی چنان‌که هست، و ضرورت رها کردن آن در این بودن، با نیچه هم‌نظر بود. این نکته نخستین‌بار در درس‌های هیدگر در تابستان ۱۹۳۰ (که پیش‌تر از آن یاد کردم) مطرح شد. عنوان درس‌ها که نخستین‌بار پس از مرگ هیدگر در سال ۱۹۸۲ همچون مجلد سی و یکم *مجموعه‌ی آثار* او منتشر شدند مهم است: *درباره‌ی گوهر آزادی انسانی، مقدمه‌ای به فلسفه*. عنوان نسبت میان فلسفه و آزادی انسانی را نشان می‌دهد. نکته بر سر تضاد ظاهری امر خاص آزادی انسان و امر کلی فلسفه است. هیدگرنشان می‌دهد که اولی خاص نیست. انسان خاص است، یکی از موجودات است. اما آزادی او فراتر از او می‌رود. در واقع او متعلق به آزادی است. آزادی ادراک او از رابطه‌ای است که او با هستی دارد. فلسفه پرسش‌های او در این مورد است.[۵۱] آزادی شرط امکان تحقق هستی هستنده است، درک آن یعنی فهمیدن هستی.[۵۲]

دشوار نیست که در این برداشت هیدگر از آزادی حالتی اخلاقی بیابیم. این به زیستن ما به روی زمین مربوط می‌شود. به طریق متفاوت این زیستن. رها کردن چیزها به حال خودشان

---

49 M. Heidegger, "Building Dwelling Thinking" in: *Poetry, Language, Thought*, trans. A. Hofstadter, New York, 1975, p. 149.

50 A. Camus, *The Rebel,* tra. A. Bower, London, 1971. p. 64.

51 Heidegger, *De l´essence de la liberté humaine, Introduction á la philosophie*, p. 13.

52 *ibid*, p. 276.

نخستین تأویلی را که به ذهن می‌آورد، نسبت ما با طبیعت است.در بحث هیدگر ما باگونه‌ای اخلاق بوم‌شناسی روبروییم. هیدگر در این مورد صریح بود. از ما می‌خواست که به دشواری‌های نسبت خود با طبیعت بیاندیشیم. آن خواست او، و این اندیشه اگر ما به آستانه‌ی آن راه یابیم، در بُن خود اخلاقی هستند.

۴

آنچه با تردید و میانه‌روی در مورد معنای تازه‌ی اخلاق در اندیشه‌ی هیدگر پیش‌کشیدم، در کار یکی از برجسته‌ترین شاگردان او، امانوئل لویناس، که راه فلسفی مستقل خود را یافت و پیمود، و بزرگی‌اش نیز از همین جا می‌آید، بیشتر آشکار می‌شود. خود لویناس یک بار با صراحت و دقت از مسیر فلسفی‌ای که او را از پدیدارشناسی به سوی اخلاق پیش راند، یاد کرد. این متن، گفتگویی است که او با ریچارد کرنی انجام داد، و چند ماه پیش از مرگ فیلسوف (دسامبر ۱۹۹۵) در کتاب کرنی منتشر شد.[۵۳] لویناس مفهوم تازه‌ای از اخلاق را پیش‌کشیده است. او ساختن یک نظام مفاهیم درباره‌ی کنش‌های اجتماعی و مدنی، و شناخت تعهدها و وظایف اجتماعی، و تلاش در اجرای وظایف و تعهدها را به معنای اخلاق نمی‌داند. می‌گوید که اخلاق پیش از هر چیز یک تجربه‌ی دست اوّل است. تنها جایی که به عنوان تجربه‌ای پدیدارشناسانه شناخته شود، شایسته بحثی فلسفی است. البته، لویناس منکر نیست که اخلاق از زمان یونانیان تا امروز، منش کاربردی یافته است، و همچون نظامی مفهومی شناخته شده و به نظام اجتماعی و سیاسی سازماندهی زندگی جمعی انسان‌ها، و بهبود و پیشبرد این زندگی یاری کرده است، و به این معنا از سخن سیاسی جدایی‌ناپذیر شده است، اما این نکته‌ی مرکزی و اصلی اخلاق نیست.[۵۴] همان طور که مسأله‌ی مهم و مرکزی در شناخت هنر،

---

53 R. Kearny, *States of Mind, Dialogues With Contemporary Thinkers on the European*, Manchester University Press, 1995.

54 E. Lévinas, *Face to Face With Lévinas*, ed, R. A. Cohen, State University of New York Press, 1986, p. 29.

برگردان فرانسوی در:

E. Lévinas, "De la phénoménologie à l'éthique", in: *Espirit*. Juillet 1997, pp. 121-140.

بهره‌هایی نیست که هنر در کاربرد اجتماعی خود، به عنوان مثال در قلمرو روان‌شناسی، زندگی سیاسی و غیره دارد. لویناس می‌دانست که نمی‌تواند بر اساس تجربه‌ی دست اوّل اخلاق، یک نظریه‌ی کامل اخلاقی ارائه کند، نظریه‌ای که از همه جهت مانند قلعه‌ای نفوذناپذیر باشد، و به هر حمله‌ای پاسخ دهد. اما حرف او این است که دیگر فیلسوفانی که چنین نظریه‌ای را جستجو کردند، یا به خیال خود بنا کردند (ارسطو، کانت، میل و ...) چندان دانا بودند، و با بنیان مسأله آشنا شده بودند که آن تجربه‌ی دست اوّل را در آغاز کار خود مورد توجه قرار بدهند. آن‌ها به شوق ساختن نظام سر نخ آن تجربه را گم کردند. لویناس در کتاب ***اخلاق و نامتناهی*** هر گونه ادعایی در مورد ساختن نظامی اخلاقی را مردود دانسته،[55] و در کتاب ***آزادی دشوار*** می‌نویسد که از نظر او روشن است که آگاهی اخلاقی نمی‌تواند از تجربه‌ی سبک و سنگین کردن ارزش‌ها برآید.[56]

تجربه‌ی دست اوّل اخلاق، کنش نپذیرفتن خویشتن، و زیر سئوال بردن «من» است. نه همچون «ابرمن» فرویدی ای که مدام «من» را بنا به نظام اجتماعی قاعده‌ها و حکم‌ها به محاکمه می‌کشاند، بل به معنای زیر سئوال بردن سوژه‌ی مستقل و خودآگاه، سوژه‌ای که لویناس می‌گوید از زمان افلاطون تاکنون به ما چنین معرفی شده: «همان که من هستم»، «خودم». این «خود» فقط به دازاین، یعنی موجود ناتمامی که به این جهان و به هستی پرتاب شده بازنمی‌گردد، بل به جهان نیز مرتبط می‌شود. کشف این نکته که «من» حصار محکمی در برابر جهان نیست، و آن استقلال خیالی‌ای را که دکارت و فلسفه‌ی مدرن به او نسبت می‌دهند دارا نیست، البته با ***هستی و زمان*** هیدگر مطرح شد، اما ضروری بود که از آن نتایجی در قلمرو اخلاق نیز به دست آید. کشف این که هستی-در- جهان همواره در نسبت با دیگری قرار می‌گیرد، نیز در این کتاب هیدگر انجام و بیان شده بود، اما باید می‌شد که از آن، تجربه‌ی دست اوّل اخلاقی دازاین را نیز نتیجه گرفت. لویناس نشان داد که رابطه‌ی با دیگری بی‌قید و شرط اخلاقی است.

«من» همواره از سوی دیگری، و آنچه او از آن با عنوان «دیگریّت» (به اصطلاح مشهور لویناس Alterité) آگاهی می‌یابد، زیر سئوال می‌رود. این زیر سئوال رفتن از جنبه‌ای کلی بر

55 E. Lévinas, *Éthique et infini*, Paris, 1984, p. 85.

56 E. Lévinas, *Difficile liberté, Paris,* 1988, p. 409.

من مکشوف می‌شود، اما به طور خاص و مشخص، در هر لحظه، قابل شناسایی نیست. دیگری می‌اندیشد و داوری می‌کند، اما همواره همه چیز را بیان نمی‌کند. خاموشی او در بیشتر موارد به قصد و از روی نیّت نیست، بل به این دلیل است که بخشی از نتایج آن داوری، و البته انگیزه‌های اصلی‌اش، بر خود او نیز نامکشوف مانده است. من نمی‌توانم قاطعانه درباره‌ی دیگری تصمیم بگیرم، همه چیز به آزمون‌های مکرر بعدی وابسته می‌شود. من همواره نتایج موقتی داوری‌هایی موقتی را در اختیار دارم. درست به همین شکل، دیگری هم درباره‌ی من داوری‌های موقتی دارد که آن‌ها را پیش نمی‌کشد. در کتاب ***تمامیّت و نامتناهی*** لویناس اخلاق را چنین پیش می‌کشد: «زیر سئوال‌بردن خودانگیختگی من‌از جانب‌حضور دیگری».[57] این سان اخلاق هم‌گونه‌ای باخبری از جنبه‌ی متناهی آزادی من است، و هم تلاش برای گسترش قلمرو آن. به این اعتبار اخلاق گونه‌ای نقادی است، شکلی از زیر سئوال بردن حدود آزادی، و خودانگیختگی‌ای است تا نیروی شناسایی «من» موقعیت خود را دریابد. همان «من» که می‌کوشد تا دیگریّت را «از آنِ خود کند»، یعنی دیگری را بنا به موقعیت خود بسنجد و درک کند. اخلاق فقط ارزیابی دیگری به ملاک من نیست، گونه‌ای بیرون شدن از خویشتن یا به بیان لویناس extériorité نیز هست. جایگاه قائل شدن برای دیگری است، درک این نکته است که او بیرون از من و در نتیجه خارج از معیارهای مورد قبول من وجود دارد. اخلاق باخبری از این است که دیگری به «من» تقلیل نمی‌یابد.

این سان، آگاهی اخلاقی تجربه‌ی ارزش‌ها نیست. بل «راهیابی به هستی بیرونی [دیگری] است».[58] اصطلاح «چهره»(Visage) که لویناس مطرح کرده اینجا اهمیت دارد. دیگری در پیکر نشانه‌های دیداری، خود را به من همچون چهره‌ای می‌نمایاند، من از راه چهره‌ی او مفهومی از دیگری را درک و کامل‌تر می‌کنم، یعنی به آن مفهوم گسترش می‌دهم. چهره تبدیل شرط اصلی امکان تجربه‌ی اخلاقی می‌شود. تا گسترش امکان با چهره دانسته نشود، کسی از موقعیت خود چیزی درنمی‌یابد. اخلاق به رابطه‌ای بازمی‌گردد که من در آن با دیگری همچون چهره‌ای که مدام کامل‌تر می‌شود روبرو می‌شوم. دیگری همچنان که خودانگیختگی مرا زیر سئوال می‌برد و محدود می‌کند، چهره‌ای پررنگ‌تر می‌یابد. در کتاب ***اخلاق و***

---

57 E. Lévinas, *Totalité et infini,* Paris, 1990, p. 13.

58 Lévinas, *Difficile liberté,* p. 409.

نامتناهی فیلیپِ نمو از لویناس می‌پرسد: «شــما در کتابتان ***تمامیّت و نامتناهی*** از چــهره زیاد یاد کرده‌اید. این پدیدارشناسی چهره از کجا آمده است؟». لویناس پاسخ می‌دهد که اطمینان ندارد که بتوان با دقت از پدیدارشناسی چهره یاد کرد، زیرا پدیدارشناسی به معنای توصیف چیزهایی است که آشکار می‌شوند، اما چهره از راه به سخن آمدن آشکار نمی‌شود بل پنهان‌گر است، و پنهان می‌ماند.[۵۹] لویناس می‌افزاید که حتی یقین نـدارد که بتوان از نگریستن به چهره حرف زد، چون نگاه در حکم فهمیدن است، ادراکی حسی است که راه به درون چیزی می‌برد. راهیابی به چـهره کنشی اخـلاقی و به همین اعتبار نامتناهی است. تـلاش جهت کشــف چهره به نتیجه، یا به نتیجه‌ای از پیش تعیّن‌های خـارجی، و به هرروکنش تمام شدنی و کامل‌شدنی‌ای نیست. آنچه آمـد خبر از بی‌اعتباری پدیدارشناسی در انـدیشه‌ی لویناس نمی‌دهد، بل برعکس اهمیت آن را همراه با تعیین افق عملکردش نشان می‌دهد. لویناس در گفتگو باکرنی اعتراف کرد: «پدیدارشناسی بزرگترین تأثیر را بر من گذاشته است. از دیدگاه روشی و اصول فلسفی من هنوز هم یک پدیدارشناس هستم».[۶۰]

از نظر لویناس اخلاق با قبول و پذیرش یکی است، اما نه پذیرش راهی ویژه‌ی من، یا حکمی تحمیل شده بر من، و نه پذیرش راه و حکمی جهانشمول که با آن من بخواهم در پیکر اخلاق باپاشناسانه یا فرجام شناسانه با دیگر افراد زندگی کنم. بل اینجا قبول معنایی در حدّ آن مفهومی از آزادی دارد که هیدگر مطرح کرده: پذیرش وجود مشخص و خاص، چهره‌ی فردی دیگر در یکتایی‌اش، چنان که هست، و باید به حال خود باشد. پذیرش کسی دیگر که هیچ نمونه‌ای از قانونی جهانشمول نیست، و به هیچ‌رو نماینده‌ی گزینش راه من در جهان نیست. بل، شرط اصلی و تحقق‌دهنده به امکان تجربه‌ی چیزهاست. اخلاق از رابطه با موجودی بی‌مثال و تک آغاز می‌شود. موجودی که می‌تواند مرا زیر سئوال ببرد، چون درباره‌ی من داوری می‌کند، و من هرگز نمی‌توانم به یقین از کم و کیف این داوری باخبر شوم. دیگری که می‌تواند از من سئوال بکند، و می تواند مرا محدود بکند. اینجا بحث از اندیشه‌ی هیدگر فراتر می‌رود. فلسفه‌ی غرب همواره کوشش در شناخت هستی یا امر موجود داشته

---

59 Lévinas, *Éthique et infini*, p. 79.

60 Lévinas, "De la phénoménologie à l'éthique", p. 122.

است.[۶۱] همیشه هم، این تلاش در جهت شناسایی بیانگر موقعیتی هستی‌شناسانه بوده است. گاه از راه بازنمودهایی بسنده دانسته می‌شد که نکته‌هایی از این محدودیت هستی و محدودیت شناخت به هم گره خورده‌اند. از این رو، در این حالت بهترین موقعیت پدید می‌آمد تا شکل‌های متنوع «دیگریّت» دانسته شود، اما در شکلی درونی شده، شکلی برای «من». فلسفه با هستی‌شناسی دیگری را به «من» تبدیل می‌کرده است. دیگری (جهان، ابژه‌ها، آدمی دیگر، نیرویی دیگر) برای من درونی می‌شده است. او را در برمی‌گرفته‌ام، درک‌اش می‌کردم، تأویل‌اش می‌کردم، توضیح‌اش می‌دادم.

این سان «دیگری‌ای» باقی نمی‌ماند، بل تبدیل به امر شناخته شده‌ای برای من می‌شود. یکسر متعلق به من می‌شود. مثل «خودم» می‌شود. هر گونه ارجاع به دیگری، بازگشت به امری درونی برای من خواهد بود. آرام آرام، من همه چیز را از راه این درونی کردن، با این تبدیل یا متعلق به خویشتن کردن، خواهم شناخت. فلسفه، متافیزیک، و برداشت متافیزیکی از آزادی کیمیاگری است که دیگری را تبدیل به من می‌کند، و در این میان همواره به ملاک سوژه‌ی شناسای مستقل نیاز است.[۶۲] لویناس در کتاب *زمان و دیگری* نشان داده که کنش فهم دیگری بدون در نظر گرفتن منش اخلاقی دیگریّت خشونت است.[۶۳] مقاومت در مقابل این خشونت خود کاری اخلاقی است. به نظر لویناس خشونت همراه است با همان نگرشی که هیدگر آن را اُنتیک می‌نامید. این که ما وجود مستقلی را در قلمروی مفهومی‌ای که خود آفریده‌ایم، قرار بدهیم و منکر شماری از ویژگی‌هایش شویم، تا ویژگی‌های دیگرش را بنا به خواست خود به نظم آوریم، بنیاد نگرش اُنتیک است. به نظر لویناس نخستین وجه خشونت قبول «هستی-در-کل» است. قبول Il y a یا «موجود است». باور به این مطلق (که موریس بلانشو در افتادن با آن را مهمترین کار لویناس دانسته است) چارچوب مفهومی‌ای می‌آفریند که من همواره می‌کوشد تا هر چیز دیگری را که هست، در آن جای دهد. این کار که به نظر هیدگر نفی آزادی است، این «موجود است» پیش از قبول دیگریّت، در خود وعده‌ی خشونت است. البته،

---

61 E. Lévinas, *Totalité et infini,* p. 13.

62 E. Lévinas, "Transcendence et hauteur", in: *Bulletin de la Société Française de la Philosophie,* 56, 3, 1962, p. 92.

63 E. Lévinas, *Le temps et l´autre,* paris, 1985, pp. 73-77.

لویناس که این نفی آزادی، همچون وعده‌ی خشونت را از هیدگر آموخته، با نظری انتقادی به برداشت هیدگر از هستی می‌نگرد، و می‌گوید که در آن نیز گونه‌ای قبول «موجود است» وجود دارد. حتی در مفهوم «فراموشی هستی» نیز این هستی فراموش شده مسلط است. همواره دیگریّت دیگری را بی‌اعتبار می‌کند و هستی به معنای ناب جایگزین آن می‌شود.[۶۴] لویناس در گفتگو با فرانسوا پواریه از تفاوت میان مفهوم «آنجا هست» که خود او آن را ابداع کرده، با مفهومی که در واپسین آثار هیدگر آمده و فرض قرار گرفتن در روشنایی حقیقت را پیش می‌کشد، و مشهور است به "es gibt"، یاد کرده است.[۶۵]

قبول چهره حضور اخلاقی دیگری است که به مقاومت در برابر خشونت معنا می‌بخشد. چهره آغاز گفتگوست، راهگشای فهم هستی‌شناسانه‌ی اخلاقی دیگری است. گذر از فلسفه‌ی اولی به اخلاق است. لویناس نخست این بحث را در سال ۱۹۵۱ در مقاله‌ی «آیا هستی‌شناسی بنیادین است؟» پیش کشید، سپس آن رابه صورت کامل‌تری در *تمامیّت و نامتناهی* مطرح کرد. اخلاق در بند راهنمای مفهومی فلسفه نمی‌ماند. اخلاق، دیدن یا شیوه‌ای از دیدن است که من با آن می‌توانم دیگری را به عنوان دیگری متصور شوم.[۶۶] این تأکید بر منش دیداری مهم است. مقاومت در برابر خشونت، و پذیرش دیگریّت و چهره به ادراک زبان چهره وابسته است، شمایلی است. همان طور که شمایل‌های مقدس تجلی و ظهور معنایی مقدس بودند، اما نه یک معنای دست آمده، نهایی و کامل. نسبت چهره و زبان یکی از مهمترین درونمایه‌های آثار لویناس است. خود او بارها بر این تأکید کرده است: دیگری از راه چهره‌ی خود با من گفتگو می‌کند. چهره در صورت و ظاهر خلاصه نمی‌شود، بل پشت ظاهر پنهان است.[۶۷] درست همچون زبان، که معناها را پنهان، و باز به شکلی مطرح می‌کند.

---

64 E. Lévinas, *En découvrant existence avec Husserl et Heidegger,* Paris. 1988, p.170. Lévinas, *Difficile liberté,* pp. 255-260.

65 F. Poirié, *Emanuel Lévinas*, Paris, 1987, p. 90.

در مورد مفهوم موردنظر هیدگر بنگرید به " پایان فلسفه" در:

M. Heidegger. La fin de la philosophie, in: Questions iv, tra. J. Beaufret, Paris, 1946, p. 139.

66 L . Wenzler, "Postface à l'édition Allemande du *Temps et l'autre*", in: *Emmanuel Lévinas,* Cahier de l'Herne, ed. C. Chalier et M.Abensour, Paris, 1991, p. 160.

67 F. Poirié, *op. cit*, p. 94. et Lévinas, "De la phénoménologie à l'éthique", p. 131.

ما که برای بقیه دیگری هستیم، چهره‌ایم، خبر از دیگریّت داریم. اما موضوع خشونت دیگرانیم. همواره از سوی دیگران تبدیل به یک شخصیت می‌شویم. مثلاً معلمی، کارگری، پسر فلانی، کمونیستی، و ... در تمام موارد به شخصی، زمینه‌ای، عقیده‌ای، چیزی، کارکردی مربوط می‌شویم. همگان معنای هر چیز را از راه ارتباط دادن آن به چیز دیگری می‌شناسند، و این نیز بازتاب کارکرد زبانی است.[۶۸] در صورتی که چهره یکتاست، بدون ارجاع است. تو برای من خودت هستی، یکه، تکرارناشدنی و تقلیدناپذیر. حرف چهره از این یکتایی برمی‌خیزد. اما چهره می‌تواند بی‌نهایت معنا یابد، زیرا بی‌نهایت‌بار دیده می‌شود. لویناس گفته است که نامتناهی برای او همراه با چهره مطرح می‌شود.[۶۹] در مقاله‌ی «مفهوم فرهنگ» در کتاب در *میان ما* نوشته است که همواره علیه مفهوم افلوطینی واحد، یا یک بوده است، و تنها رابطه‌ی با دیگریّت را امر اساسی و اخلاقی فلسفه دانسته است.[۷۰] در مقاله‌ی «مفهوم نامتناهی» در کتاب *مکاشفه‌ی هوسرل و هیدگر* نوشته که تجربه‌ی اخلاقی حضور نامتناهی است.[۷۱] دیگریّتِ دیگری همان دیگریّت منطقی اجزا است. من خود و دیگری را به صورت اجزا می‌یابم. در چندگانگی انسانی نیز این رابطه‌ی میان اجزا اهمیت دارد، زیرا نشان می‌دهد که اجزا در عین جدایی از یکدیگر باز وابسته‌اند.

لویناس در شناخت اعتبار دیگری همچنان به انتقاد هیدگر از سوژه‌ی دکارتی وفادار مانده بود. اما در میان فیلسوفان دوران او، به ویژه در قلمرو فلسفه‌ی فرانسه، متفکرانی بودند که گسست رادیکال از مفهوم سوژه را نپذیرفته بودند. یکی از مهمترین آنان که در دوران خود نفوذی عظیم بر زندگی اندیشگرانه‌ی اروپا داشت، ژان پل سارتر بود. هیدگر در *نامه‌ای درباره‌ی انسانگرایی* روشن کرده بود که مشکل سارتر این است که نمی‌تواند خارج از فضای دکارتی تنفس کند. گفته‌ی مشهور سارتر که «دیگری جهنم است»، به خوبی ژرفای فاصله‌ی او را با لویناس نشان می‌دهد. خود لویناس نیز تأکید می‌کرد که اختلاف ژرف فلسفی او با سارتر در مورد دو مفهوم سوژه و دیگری است. سارتر حکم سنت متافیزیک را می‌پذیرفت که دیگری ابژه‌ی سوژه‌است. لویناس این رویکرد به دیگری را مقدمه‌ی خشونتی می‌دانست که به

---

68 Lévinas, *Éthique et infini,* pp. 80-81. 69 *ibid,* p. 101.

70 E. Lévinas, *Entre nous,* Paris, 1991, pp. 190-191.

71 Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger,* p. 173.

ناروشنی بنیاد ادراک خویشتن منجر می‌شود.[۷۲] برای سارتر دیگری محدودکننده‌ی آزادی سوژه بود. از نظر لویناس اگر حضور دیگری در موقعیتهایی محدودکننده‌ی آزادی دازاین باشد در عین حال ضرورت آزادی را نیز پیش می‌کشد. آنچه لویناس «آزادی دشوار» خوانده از حضور دیگری دانسته می‌شود. دیگری به من نشان می‌دهد که باید در پی یافتن آزادی خود برآیم، یعنی آنچنان که هستم باشم. حضور دیگری بهشت نیست، اما به یقین جهنم هم نیست. دیگری پیش از هر چیز ضرورت اخلاق را نمایان می‌کند. آنچه سارتر در هستی و نیستی می‌گفت، در پایان زندگی او تعدیل شد. او در واپسین ماه‌های زندگی‌اش گفت: «در نخستین سال‌های کار فلسفی‌ام، من نیز همچون بیشتر اخلاق‌گرایان، اخلاق را در محدوده‌ی یک آگاهی، جستجو می‌کردم، آگاهی‌ای بدون مخاطب، بدون دیگری. امروز، اما دانسته‌ام که هر آگاهی در هر لحظه‌ی مشخص، به گونه‌ای ضروری به وسیله‌ی آگاهی دیگری که در مقابل او قرار دارد، شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر، امروز از نظر من هر آگاهی در حکم آگاهی از دیگری است، آگاهی برای دیگری است. این واقعیت، این خویشتن برای دیگری، با دیگران ارتباطی می‌یابد که من آن را آگاهی اخلاقی می‌خوانم».[۷۳]

دیگری ضرورت اخلاقی را نشان می‌دهد، اما به من نیز نشان می‌دهد که ناگزیرم «بیرون اخلاق» جای گیرم. دیگری به سادگی از آن من نمی‌شود، و به امری درونی برای من تبدیل نخواهد شد، مگر این که من به جای او، شخصی خیالی بسازم. از آنجا که دیگری «هستی بیرونیّت است»،[۷۴] باید بیرون من بماند تا من خودم را متصور شوم. او را به درون می‌خوانم و می‌دانم که بیرون می‌ماند. دیگری خاموش نیست. حرف می‌زند و حضورش را از راه واقعیت زبان‌آوری خود به من تحمیل می‌کند. حرف می‌زند، یعنی چیزی غیر از حرف مرا می‌گوید، و منطقی جز منطق مرا به کار می‌گیرد. «گفتن» که لویناس آن را le Dire می‌خواند اخلاقِ دیگری است. هستی، بیرونیّت، دیگریّت به سخن می‌آید، هست و غیر از من است. گفتن و زبان، حضور محسوس دیگری برای من، و من برای دیگری است. زبان موقعیتِ خبردهنده از دیگری است. زبان، کلام، اخلاق بیرونیّت است. گفتن مسیر ارتباط را می‌گشاید، و «آنچه گفته

---

72 Lévinas, "De la phénoménologie à l´éthique" , p. 125.

73 J.- P. Sartre, B. Lévy, "L´espoir maintenant", in: *Le Nouvel observatoir,* mars 1980.

74 Lévinas, *Totalité et infini,* p. 266.

می‌شود» ارتباط را اگر به معنای ضرورت درونی کردن دیگری باشد می‌بندد، و اگر به معنای کشف بیرونیّت دیگری باشد می‌گشاید، یعنی باز تبدیل به «گفتن» می‌شود. گفتن که بی‌فاعل سر نمی‌گیرد همان énonclation بنونیست است. کنش گفتاری دیگری است که با من ارتباط می‌گیرد، و از من تداوم ارتباط را می‌طلبد. اما «گفته» (le Dit) مستقل از دیگری و از من، مستقل ازگوینده و شنونده، یعنی مستقل از سوژه، و از ارتباط است. به بیان بنونیست énoncé است. «گفته» ارتباط نمی‌طلبد، یک مناسبت خشن را آغاز می‌کند. گوش سپردن به چهره، به دیگری، به «گفتن»، امکان شناخت ژرف‌تر دیگریّت را فراهم می‌آورد. موقعیت گفتگو «رویکرد چهره است، اهمیت کلام است».[۷۵] مسأله این است که چگونه آنچه گفته می‌شود به من خیانت می‌کند؟ چگونه از من جدا می‌شود؟ مسأله‌ی اخلاقی در واقع فهم حدود این جدایی و خیانت است.

«گفتن» و «ارتباط» ضرورت است. زبان در «گفتن»، گشودگی به اخلاق دیگری است. اینجا انسان تا شعر پیش می‌رود. اما زبان در «گفته» به یک هویت ثابت تقلیل می‌یابد، به یک حضور هم زمان که به روی دیگری به معنایی هستی‌شناسانه بسته است. لویناس در گفتگو با کرنی شرح می‌دهد که «گفتن» خبر از ارتباطی انسانی می‌دهد. کسی به من چیزی می‌گوید، باید در مورد آن بیاندیشم، سوءظن بیابم، دقت کنم. «گفتن» آوای انسانی است. سروکارش با زبان، دو پهلو گویی، ابهام، ایهام، ایجاز، دروغ، مجاز، و استعاره است. اما «گفته» همچون بیانی سرراست، تک معنایی است. مثل ارتباط با جانوری غیر از انسان است که همواره «راست می‌گوید»، و نیازی به تداوم ارتباط نیست تا چیزی دیگر کشف شود. همواره به آنچه دانسته شده، بسنده می‌شود.[۷۶]

ما همواره «گفته» را به «گفتن» تبدیل می‌کنیم. در جریان خواندن متن، گفته‌ها را به گفتن سوژه‌ای خیالی نسبت می‌دهیم. می‌کوشیم تا آن‌ها را از راه تأویل درونی و متعلق به خود کنیم. شالوده‌شکنی درست از این منظر دارای معنای اخلاقی است. می‌کوشد تا نشان دهد که کوشش

---

75 E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, 1990, p. 120.

در مورد تفاوت گفتن و گفته به صص ۲۳۱-۲۳۰ کتاب بالا بنگرید و نیز به:

M. Richir, "Phénomène" et infini in: *Cahier l' Herne*, p. 231.

76 Lévinas, "De la Phénoménologie à l'éthique" , p. 136.

ما برای از آن خود کردن دیگری (متن) کاری غیراخلاقی است. تنها جایی که در رویارویی با متن، آن را به معنای شالوده، مرکز، و محوری نسبت ندهیم، کاری اخلاقی انجام داده‌ایم. برای تداوم این کار باید مدام هر شالوده‌ی مطرح متن را بشکنیم. شالوده‌شکنی کشف تأویل بودن تأویل، دیگر بودن دیگری، متن بودن متن، مستقل از من و خواست من است. پذیرش دیگریّت، و بیرونیّت است. لویناس با لحنی یادآور شالوده‌شکنان می‌نویسد که مسأله‌ی مرکزی فلسفه نه سئوال هملت است، و نه پرسش لایب‌نیتس‌وار هیدگر که «چرا هستنده‌ها هستند به جای این که نباشند؟». پرسش مرکزی این است: «چگونه هستی [دیگریّت، بیرونیّت] خود را توجیه می‌کند؟».[77] این پرسش در گوهر خود اخلاقی نیز هست.

لویناس از تفاوت میان «گفتن» و «گفته» به تفاوت مهمی پی می‌برد که میشل فوکو نیز از آن یاد کرده‌است: تفاوت میان moralité و ethique. اوّلی رشته‌ای از قواعد و هنجارها، حکم‌ها و دستورهاست که به‌مسائل اجتماعی و مدنی‌مرتبط‌اند. دومی به‌آزادی یک‌فرد یا به‌جستجوی آزادی یک فرد مرتبط است، به این که بتواند به جهان خود شکل دهد، رابطه‌اش با دیگری را تعیین کند. لویناس اعلام کرده: «اخلاق به این معنا به سرشت بینا انسانی ما وابسته است».[78]

انسان، خویشتن، در جهان زندگی می‌کند، لذت می‌برد، اقامت و کار می‌کند، در تمامیّت تاریخ نیز جای می‌گیرد، یعنی در متن نیروهای اجتماعی، سیاسی و اقتصادی. اما تاریخ او را فقط پس از مرگش، در خود به عنوان امری تمام شده جای می‌دهد. خویشتن تا زنده است، به روی تاریخ و تمامیّت گشوده است. ناتمام است.[79] کار، طبیعت را همچون دیگری فرض می‌کند، و از آن چیزی را که نیست می‌سازد.[80] الگوی ابتدایی کار دست است. با دست در پی چیزی گشتن، با دست تماس گرفتن، یک کنش ناکامل تکنیکی نیست، بل پیش شرط، و در واقع شرط اساس تکنولوژی است.[81] اما کسی تنها کار نمی‌کند. همواره در کار وابسته به دیگری است. وابستگی من و دیگری معنای اخلاق را می‌سازد. وابستگی ارادی و استوار بر نیّت نیست. رابطه‌ای است که آدمی در آن قرار می‌گیرد. تحمیل یا بهتر بگویم حضور چهره

---

77 E. Lévinas, *The Lévinas Reader,* de. S. Hand, Oxford, 1989, p. 86.

78 Lévinas, *De la phénoménologie à l´éthique*, p. 137.

79 Lévinas, *Totalité et infini,* p. 55. 80 *ibid*, p. 133.

81 *ibid,* p. 167.

است. همان‌طور که در بنیاد سخن دینی مفهوم تجلی (epiphanie) نهفته است. دیگری همچون چهره، همچون یکتایی، بر من ظاهر می‌شود، و تجلی می‌یابد، و باز هزاران معنا به خود می‌گیرد. در این تجلی دیگریّت دیگری، من در هر معنا مفهوم میرایی را باز می‌یابم. در این میرایی، خواست و نیازی هست که به من بازمی‌گردد.[۸۲] آدمی به قول هیدگر هستی به سوی مرگ است. مرگ میرایی را میان من و دیگری قسمت می‌کند. در کتاب *مرگ و زمان* لویناس نشان داده که مرگ حدّ مطلق و نهایی قدرت من است. بیش از آن که احتمال رویداد نهایی زندگی باشد، ناممکن بودن ناب و ساده است، ناممکن بودن توانایی آدمی است. مرگ برای من فقط یک احتمال باقی می‌گذارد، که در واقع به هیچ‌رو احتمالی برای من نیست، ناتمامی من است.[۸۳] این کتاب مجموعه‌ی یکی از درس‌های سال تحصیلی ۷۶-۱۹۷۵ لویناس در دانشگاه سوربن است که ژان رولان گردآوری کرده است. بخش اصلی درس‌ها شرح نظریات هیدگر، کانت، هگل، اژن فینک و ارنست بلوخ است، اما دیدگاه خود لویناس نیز به صراحت مطرح می‌شود. سال‌ها بعد از این درس‌ها ژاک دریدا در ***خداحافظی با امانوئل لویناس***، خطابه‌ای که در مراسم تدفین لویناس ایراد کرد، به ناتمامی او اشاره کرد. او یادآور شد که در واژه‌ی Adieu خداوند حاضر است: à-Dieu.[۸۴] این حضوری است که به ناتمامی انسان اشاره دارد. در همان سال که لویناس در سوربن در مورد مرگ درس می‌داد رشته درس دیگری درباره‌ی خداوند نیز ارائه کرد که اکنون منتشر شده است.[۸۵]

۵

دریدا در یکی از نخستین نوشته‌هایش، مقاله‌ی «خشونت و متافیزیک»، در پی نمایان کردن این نکته برآمد که اخلاق به معنای خاصی که نزد لویناس یافته است، خود گرفتار همان تمامیّت فلسفی‌ای است که با پدیدارشناسی هوسرل (که لویناس آن را به خوانندگان فرانسوی زبان معرفی کرده بود) و دیالکتیک هگلی همراه است. هر چند که لویناس می‌گوید باید از

---

82 *ibid*, p. 192.

83 E. Lévinas, *La mort et le temps*. Paris, 1992.

84 J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris, 1977, p. 11.

85 E. Lévinas, *Dieu, la mort et le temps*, Paris, 1993.

سوژه فراتر رفت، ولی در عمل سوژه را گسترش می‌دهد. او شناخت امری حاضر را ممکن می‌بیند فقط شناسنده را تغییر می‌دهد. هدف پدیدارشناسانه‌ی او کشف معنای تجربه است. از سوی دیگر، اخلاق لویناس نسبت به رابطه‌ی هستنده و حقیقت هستی حساس است، و هر چند دربست تسلیم هیدگر نیست، اما از تحلیل هستی‌شناسی بنیادین دازاین متأثر شده است. لویناس، البته، نکته‌ی نخست را نمی‌پذیرفت. او بیش از یک بار تأکید کرده بود که کار خود را ساختن اخلاق نمی‌داند، و مقصودش از این لفظ بیشتر فراهم آوردن زمینه‌ی شکل‌گیری یک بنیاد متافیزیکی فلسفی برای اخلاق بود. لویناس در ***تمامیّت و نامتناهی*** نوشت: «کار من این نیست که اخلاق بسازم، من فقط می‌کوشم تا معنای آن را جستجو کنم»،[۸۶] و افزود که برخلاف هوسرل اساساً از «فلسفه‌ی برنامه‌ریزی شده» دل خوشی ندارد. دریدا، اما همان جستجوی معنای اخلاق را نیز قرار دادن نکته‌ی اصلی در سنت متافیزیک می‌داند. او در مقاله‌ی دیگری به نام «اوسیا و گراما» نوشته است که خوانش شالوده‌شکنانه‌ی متن باید از چنین برداشت اخلاقی ای که مدام در پی معنای کنش‌هاست فراتر رود. هر چند در خود نشانه‌هایی از تأکید بر «دیگریّت» را همراه خواهد داشت: «دو متن، دو دست، دو نگاه، دو گوش سپردن، با همدیگر در یک زمان، و جدا» وجود دارند.[۸۷] اگر هر گونه خوانش به این معنای دریدایی دوگانه باشد، یعنی در هر لحظه جنگی میان دو معنا درگیرد، گونه‌ای از پذیرش ناپایدار شکل می‌گیرد که بیرون قلمرو نقادی معنا نمی‌یابد، و به شیوه‌ای که لویناس روشن کرده، نقدی است همواره پذیرای دیگریّت متن. لویناس روشن کرده که دیگری در مقابل این که در تمامیّت ساخته و پرداخته‌ی من (تمامیّت تاریخ، تمامیّت مفهومی، اندیشگری و غیره) جای گیرد مقاومت می‌کند، و دریدا از این زاویه به او نزدیک می‌شود یعنی متن را دیگری می‌شناسد، و می‌بیند که نمی‌تواند او را در تمامیّت ساخته و پرداخته‌ی خود محدود کند. هر دو آنچه را که دریدا «امپریالیسم لوگوس» نامیده است، رد می‌کنند و مقاومت در برابر آن را ارج می‌نهند. به همین دلیل لویناس نیز کار دریدا را جدی می‌دانست، و او را در کنار موریس بلانشو قرار می‌داد، و می‌گفت که او به یک «سفاهت قدیمی» در فلسفه پایان داده، و

---

86 Lévinas, *Totalité et infini*, p. 85.

87 J. Derrida, *Marges de la Philosophie*, paris, 1979, p. 75.

نـگرش جزمی و غیرشکاکی راکه همـواره گریبان فلسفه راگرفته بـود، رد کـرده است.[88]

دریدا تا میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۸۰ از اخلاق می‌گریخت. یک بار آندره ژاکب در **دیگریّت‌ها** از او پرسید که چرا به ندرت از اخلاق بحث کرده، و هر جا هم مسأله‌ی اخلاق مطرح می‌شود، بحث را عوض می‌کند؟ دریدا پاسخ داد که نگرانی او در مورد اخلاق درست همان نگرانی هیدگر است.[89] خواننده‌ی ***نامه‌ای درباره‌ی انسان‌گرایی*** متوجه می‌شود که هیدگر اخلاق را در ردیف منطق و فیزیک قرار می‌دهد، و همه را ویژه‌ی دوران دوری ازهستی می‌داند، و باور دارد که این‌ها «خیلی دیر به حقیقت می‌رسند». سخن فلسفی نیز متوجه می‌شود که پیش از ظهور فلسفه، یعنی پیش از دسته‌بندی دانایی به اخلاق، منطق، فیزیک و غیره، اساساً امکان نداشت، یا مطرح نبود، که اخلاق را همچون قلمروی مستقلی از دانایی بازشناسند. البته بسیاری از متفکران با مسائل اخلاقی روبرو می‌شدند، نه فقط در قلمرو شناخت و دانایی، بل به طور خاص در زمینه‌ی شعر و نمایش. در تراژدی‌های آیسخیلوس، سوفوکلس و اریپیدس ethos که ما آن را با تسامح رویکرد اخلاقی می‌خوانیم، همان اندازه مطرح بود که در قطعه‌های هراکلیتوس. البته (همان طور که پیش‌تر آمد) هیدگر با توجه به قطعه‌ی ۱۱۹ هراکلیتوس مفهوم اخلاقی ethos را منکر شده است. او معنای اصلی این لفظ را «اقامتگاه» دانسته و آن را به هستی انسان مرتبط شناخته است. اخلاق به این معنا امروز مطرح نیست و چنان شناخته نمی‌شود. ما در مرحله‌ای از تاریخ متافیزیک و فراموشی هستی به سر می‌بریم که نمی‌توانیم دریابیم چرا شکلی از زیستن ما روی زمین می‌تواند اقامت‌گاه بنیادین ما را فراهم آورد، و در افق حقیقت هستی جای گیرد. ما در بند متافیزیک هرگز نخواهیم توانست به هستی در خودِ آن بیاندیشیم. همواره ناگزیریم که هستی را در امور موجود، در هستندگان، مطرح کنیم، از این رو شیـوه‌های زیستن و باشیدن خود را نیز محدود به افـق متافیزیک می‌بینیم. آن‌ها را به شیوه‌ی وجود هستندگان مرتبط می‌دانیم و آزادی اخلاقی را به گزینش‌های سخت محدود، منحصر می‌کنیم.

دریدا به شیوه‌ی نیچه که ارزش‌ها را زیر سئوال می‌برد، می‌گوید که ما باید بتوانیم

---

88 E. Wyschogrod, "*Derrida, Lévinas and violence*", in: H. J. Silverman ed, *Derrida and Deconstruction*, London, 1989, pp. 182-201.

89 J. Derrida, *Altérités*, Paris, 1986.

اخلاقی بودن اخلاق را زیر سئوال ببریم. در همان متن *دیگریّت‌ها* دریدا از «اخلاقیّتِ اخلاقیّت» یاد می‌کند.[۹۰] او با اشاره به جنبه‌ی پیشرفته‌ی بحث لویناس متوجه می‌شود که اخلاق (ethics) فراتر از معنای سنتی خود معنای دیگری هم دارد که مرتبط است به دیگری و دیگریّت. این ایهام، دوگانگی و حتی چندپهلویی که لویناس با «گفتن» مشخص کرده، همان است که شالوده‌شکنی نیز پیش می‌کشد. لویناس هم میان اخلاق به معنایی «متافیزیکی» که در حدّ «فلسفه‌ی اولی» جای می‌گیرد و معنای دیگری از اخلاق که علیه معنای نخست به کار می‌رود، تفاوت قائل می‌شد. به همین دلیل دریدا می‌گوید که در اخلاق مدام باید این «استحاله‌ی معناشناسانه» را پیش چشم داشت.

به گمان من، معنای تازه‌ی اخلاق که لویناس پیش کشیده است، در این جدال با معنای قدیم آن،به هرمنوتیک گادامری بارها نزدیک‌تر است تا به شالوده‌شکنی. اینجا اخلاق و دیگریّت «به منطق مکالمه» نزدیک می‌شوند. خود لویناس یک بار در سخنرانی و گفتگو در «مرکز سه‌ور» پاریس در مورد دوری‌اش از دریدا گفت: «نکته‌ی دیگری که باید از آن یاد کنم به اصطلاح Éthique مربوط می‌شود. من بارها به این اصطلاح بازگشته‌ام، و در عین حال که دل نگران معناهای ضمنی اخلاق‌گرایانه‌ی (moraliste) آن بوده‌ام که خطر از میان بردن معنای اصلی آن را همراه دارند. من گمان می‌کنم که ژاک دریدا در جلسه‌ای در همین مرکز، این نکته را بی‌اهمیت انگاشته بود. از نظر من لفظ اخلاق همواره به معنای واقعیت گفتگو و واقعیت رابطه‌ی من با دیگری است: یک پراکندگی هستی در مکالمه ــ و نه همسانی».[۹۱] البته، گفته‌ی لویناس به‌پیش از انتشار کتاب *دیگریّت‌های* دریدا بازمی‌گردد، اما اساس حرف او هم فاصله‌ی دو اندیشگر را نشان می‌دهد، و هم نزدیکی برداشت لویناس را به گفتگو آن چنان که در هرمنوتیک گادامر مطرح می‌شود. در مناسبت استوار بر پیشبرد گفتگوست که رابطه‌ی من با دیگری معنا می‌یابد. در مناسبات ما، در انتظارهای‌مان از یکدیگر، در پذیرش هر کدام از ما یکتایی دیگری یعنی از دیگریّت به معنای کامل آن، اخلاق معنا می‌یابد. کنش و نیّت، قلمرو آزادی و تسلیم من به زبان، آزادی‌دیگری در تأویل، و «گفتن»، همه معناهای اخلاقی می‌یابند. در یک متن نیز این همه وجود دارند، فقط باید کشف شوند. تمامی معناها در عین این همسان

---

90 *ibid*, p. 71.

91 S. Critchley, *The Ethics of Deconstruction, Derrida and Levinas*, Oxford, 1992, p. 17.

نیستند، با یکدیگر همزمان‌اند و می‌توانند به گفتگویی درونی شکل دهند. گفتگویی که پایان‌ناپذیر است و به همین دلیل هیچ خوانشی از دیدگاه اخلاقی، خوانش نهایی و کامل نیست.

با وجود فاصله‌ای که میان دریدا و لویناس وجود دارد، باز توجه به نوشته‌های دریدا در مورد لویناس به خوبی نشان می‌دهد که این متفکر تأثیری ژرف بر تکامل شالوده‌شکنی نهاده است. این که به شکستن محور یا مرکز معنایی متن می‌پردازیم، و با توجه به «دیگریّت» معناها متن را می‌خوانیم، از یک نظر نمایانگر تعهد روشنفکرانه‌ای است که می‌تواند به زبان لویناس کنشی اخلاقی خوانده شود. هر شکل از خواندن هر متن (و از آن میان دریافت اثری هنری یا فکری) ما را به شیوه‌ی خاصی از زیستن روی زمین متعهد می‌کند و به این اعتبار نیز اخلاقی است. ضرورت یا فعل شکستن شالوده‌ای متافیزیکی و بنیادین اخلاق، شالوده‌ای که تا کنون به سخن اخلاقی معنا داده است، کنشی رادیکال و نقادانه است، هر چند به این معنا نیست که ما می‌توانیم با این کار مبانی یک اخلاق تازه را استنتاج کنیم. شیوه و الگوی خوانش که در شالوده‌شکنی مطرح است، در خود دارای شکلی اخلاقی است. شالوده شکنی نه به معنای تلاش پیگیر ناقد شالوده‌شکن جهت بنیاد متافیزیکی تازه، بل به معنای تازه‌ای اخلاقی است. این که دریدا در کارهای آخر خود به مفهوم «دوستی» را پیش کشیده است،[۹۲] و این که میلر در *اخلاقِ خواندن* به برداشت اخلاقی تازه‌ای از انتقاد نزدیک شده، با توجه به نکته‌ی بالا روشن می‌شود.[۹۳]

جی هیلیس میلر در نخستین صفحات کتاب *اخلاق خواندن* نوشته است: «البته اخلاق شالوده‌شکنی یک منطقه‌ی فلسفی نیست، و پژوهش‌هایی مفهومی و به هم پیوسته محسوب نمی‌شود».[۹۴] اما، «منطقه‌ی فلسفی» چیست؟ آیا سخنی است که به تمامی امکانات معنایی خواندن فلسفی یک متن تحقق می‌دهد؟ یا سخنی است که قراردادهای تازه‌ای برپا می‌کند تا خوانشی جدید به معنایی تازه از خوانش فلسفی ممکن شود؟ در معنای نخست «اخلاق شالوده

---

92 J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris, 1994.

در مورد مباحث جدید در فلسفه‌ی اخلاق درباره‌ی دوستی و عشق بنگرید به دو مدخل Amitié و Amour در فرهنگ زیر:

M. Canto-Sperber, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, 1996, pp. 27-45.

93 J. Hillis Miller, *The Ethics of Reading*, Columbia University Press, 1987.

94 *ibid*, p. 3.

شکنی» در منطقه‌ی فلسفی جای نمی‌گیرد، و در این مورد حق با هیلیس میلر است، اما در معنای دوم چطور؟ راست این است که بیشتر نویسندگان شالوده‌شکن به «بسته شدن سخن فلسفی» اعتقاد دارند، و تنها دریداست که همپای ژیل دلوز و میشل فوکو این بسته شدن را نمی‌پذیرد. فیلیپ لاکو لابارت در ***قصه‌ی سیاست*** از دوران پایان‌گرفته یا بسته شده‌ی فلسفه‌ی پایان‌گرفته حرف می‌زند.[۹۵] از نظر او با پایان مدرنیته فلسفه نیز دفتر خود را بسته است. دریدا بسته‌شدگی را به این معنای سرراست و صریح به‌کار نمی‌برد. هر جاکه او از Cloture یا بسته شدن حرف می‌زند، مقصودش این است که ما در حدّ، و در نهایت متافیزیک قرار گرفته‌ایم. درست همچون هیدگر معتقد است که شالوده‌شکنی پایان را به بیرون، به «پسا» متصل می‌کند. هیدگر در ***پایان فلسفه*** نوشته است که: مقصودمان از سخن گفتن درباره‌ی پایان فلسفه، نهایت سخن متافیزیک است.[۹۶] ما پایان چیزی را خیلی ساده به معنای منفی‌اش درک می‌کنیم. نوعی توقف، فقدان تداوم، شاید حتی زوال و ناتوانی. اما لفظ Ende یا پایان متناظر لفظ Ort یا مکان است. پایان یعنی از مکانی به مکان دیگر رفتن. پایان کامل شدن، و به فضایی دیگر رفتن است. نه توقف. آنچه ما درباره‌ی پایان فلسفه می‌گوییم به معنای کامل شدن متافیزیک و آرایه‌ی جهان علمی ـ تکنیکی است و پایان نظام اجتماعی خاص این جهان.

دریدا در رساله‌ی «به سوی اخلاق مناظره» می‌گوید که مفهوم «بسته شدن» مفهومی مرکزی در شالوده‌شکنی است.[۹۷] خوانش شالوده‌شکنانه‌ی متن نشان می‌دهد که تا چه حدّ یک متن می‌تواند هم به پیش ـ انگاشت‌های متافیزیک حضور یا کلام محوری وابسته باشد، و هم از سوی دیگر به‌گونه‌ای رادیکال آن‌ها را زیر سئوال ببرد. از این رو، نشان می‌دهد که تاکجا متن با خودش در تضاد قرار می‌گیرد و دیگر بیانگر نخواهد بود، و لحظه‌ای از اندیشه‌ای غیر از متافیزیک حضور خواهد بود. اخلاقِ خواندن این رفت و آمد میان حضور معنا و حضور معنایی دیگر، و به‌گونه‌ای زودگذر رفت و آمد میان حضور و غیاب معناست. شالوده‌شکنی مفهومی منفی نیست، تحلیل نیست، انتقاد نیست، شگردی برای تأویل متن نیست.[۹۸]

95 P. Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique,* Paris, 1987, pp. 13-21.

96 Heidegger, *La fin de la philosophie,* p.113.

97 J. Derrida, *Limited inc,* Northwestern University Press, 1988, pp. 281-282.

98 J. Derrida, *Psyché: inventions de l'autre,* Paris, 1987, pp. 390-391.

شالوده‌شکنی کنشی نیست که سوژه‌ای آن را تولید کند و بر آن نظارت یابد. نمی‌توان گفت که شالوده‌شکنی عبارت است از «الف». شالوده‌شکنی وقتی مطرح می‌شود که «الف‌ها» معمایی شوند، و خود دریداست که واژه‌ی Enigma را به‌کار برده است. «خوانش مضاعف» که دریدا پیش می‌کشد تکیه بر همین جنبه‌ی معمایی دارد: ما در خواندن دو کار می‌کنیم، هم تکرار معنا را متصور می‌شویم و هم دیگر شدن معنا را. دیگری شدن همان‌که لویناس دیگریّت خوانده است، مفهومی مرکزی در شالوده‌شکنی است. فراتر از آن: فلسفه نیز همواره در گذر از «یکی بودن» به «دیگری بودن» وجود داشته است.

جی هیلیس میلر در *اخلاق خواندن* دو گرایش یا دو نکته‌ی مرکزی را مورد انتقاد قرار داده است: یکی گرایشی که در مارکسیسم، روان‌کاوی و نظریه‌های مختلف هرمنوتیک معنا، وجود دارد و معنای متن را بنا به شرایطی بیرون متن، مثلاً شرایط سیاسی، اجتماعی، روان شناسانه، نیّت مؤلف و... مطرح می‌کند، و دوم گرایشی که به‌طور خستگی‌ناپذیر خوانش شالوده‌شکنانه‌ی متن را «بی‌اخلاق» می‌نامد. من اینجا از نکته‌ی نخست بحث نمی‌کنم. خواننده به اندازه‌ی کافی در این مورد شنیده و خوانده است. هر چند میلر در این مورد نیز نکته‌های تازه‌ای را پیش می‌کشد، اما هدف من با توجه به بحث اصلی این نوشته، نکته‌ی نخست دوم است. در کنش *خواندن* به نظر میلر «یک لحظه‌ی اخلاقی» پیش می‌آید که «شناختی، سیاسی، اجتماعی، بیناذهنی و بینا شخصی نیست، بل به طور کامل، ناب و مستقل اخلاقی است».[99] اخلاق از نظر میلر پیش از هر چیز یک وجه امری است، همانند حکمی بایاشناسانه، آمرانه و واجب، یک «من باید که ...». این بایستگی در بافت آن متنی پنهان می‌شود که از خواننده‌ی خود انتظار پاسخ دارد. این یک بایستگی اجتماعی و سیاسی و بیرون متنی نیست. چیزی نیست که به متن افزوده شود.[100] این بایستگی، اما به نوعی کنش منجر می‌شود. اخلاق از پاسخ به شرایط مشخص خواندن یک متن برمی‌خیزد، و تعهدی را موجب می‌شود که به کنش سیاسی می‌رسد. بررسی هر متن، و به ویژه هر متنی که به هر دلیل ادبی خوانده می‌شود، موجب فاصله و تمایزی می‌شود که مدام این پرسش را پیش می‌کشد: من چگونه کنشی را دنبال می‌کنم؟ خواندن استدلال است و درگیری ذهنی و عملی. همان‌طور که پل دمان نیز زمانی گفته

99 Hillis Miller, *The Ethics of Reading*, p. 1.
100 *ibid*, p. 8.

بود که در خواندن ما مدام میان آنچه می‌خواهیم رخ بدهد و آنچه رخ می‌دهد، در رفت و آمد هستیم.[101] کاری که بیشتر مردم به آن خواندن می‌گویند در حکم تسلیم شدن به متن است، و به آنچه رخ می‌دهد بسنده کردن، اماکسی نمی‌تواند از قوانین یااجبارهای «نخواندن» (یا نخواندنی بودن متن) بگریزد. اخلاق متن این است که ما نتوانیم (بدانیم که نمی‌توانیم و نخواهیم که بتوانیم) حکم کنیم که متن همان معنایی را دارد که «آنچه رخ می‌دهد» پیش می‌کشد. اخلاق متن درست همان است که مردم «نخواندن متن» نام می‌دهند، یعنی متن را به آنچه در آن روی نمی‌دهد تحویل دادن. دیگریّت متن را در نظر گرفتن. چنین کاری خوانش اخلاقی متن است. قبول ناممکن بودن تسلیم کامل به معنای متن، همان کنش شالوده‌شکنی متن، و در واقع اخلاق متن است. میلر در واپسین فصل کتابش به پیشگفتار هنری جیمز به رمان *جام زرین* اشاره دارد. جیمز نیز دیده بود که مفهومی شگفت‌آور و دشوار پدید می‌آید، این که خواندن متن تابع متن به مثابه‌ی قوانین متن نیست، بل تابع قانونی است که خود متن نیز تابع آن است. قانونی که خواننده را ناگزیر می‌کند تا به متن خیانت کند، و در جریان خواندن از آن منحرف شود. آن هم به نام خواستی والاتر که فقط از راه خود متن می‌توان به آن دست یافت.[102]

این سان خوانش اخلاقی متن، پاسخی است از سر تعهد و مسؤولیت که به متن خیانت می‌کند، تا به آنچه رخ نداده است دست یابد. به آنچه در متن گفته می‌شود راه یابد و نه به خود گفته‌های متن. همان نسبت «پژواک لحن» که والتر بنیامین میان متن ترجمه شده و متن اصلی برقرار یافته، میان خواننده و متن نیز وجود دارد.[103] این فراتر رفتن یاگذشتن از متن، به هدف بیانِ «دیگریّت متن» همان است که بنیامین در مقاله‌ی «تکلیف مترجم» پیش کشیده است. او ترجمه‌ی خوب را یافتن متنی تازه دانسته بود که در آن «پژواک متن قدیم» را بتوان یافت. او نوشته بود: «تکلیفِ مترجم این است که توجه یا نظر (Meinung) نیّت‌گون (intentio) را در مورد زبانی که متن را بدان ترجمه می‌کند، دریابد، و در آن پژواکی از متن اصلی را بیافریند. این خصلتی از ترجمه است که به‌گونه‌ای بنیادین آن را از کار شاعر و نویسنده جدا می‌کند، زیرا تلاش اینان هرگز به سوی زبان، در تمامیت آن، متوجه نمی‌شود، بل به‌گونه‌ای انحصاری و فوری متوجه جنبه‌های خاصی از سویه‌های زمینه‌ای زبان است. برگردان، برخلاف اثری

---

101 *ibid*, p. 52.

102 *ibid*, p. 120.

103 *ibid*, p. 126.

ادبی، خود را در قلب جنگل زبان نمی‌یابد، بل خارج از آن قرار می‌گیرد و می‌تواند به ردیف درختان بنگرد. هر چند به درونِ جنگل خوانده می‌شود، ولی بدان وارد نمی‌شود. جایی می‌ایستد، جایی خاص و یکه، که می‌تواند از آنجا آواهای زبانی بیگانه را به زبان خود پژواک دهد، و ارتعاش‌های مکرر آوای اثر به زبانی بیگانه را ممکن کند ... مفاهیم سنتی در مرکز هر گفتاری که بر سر ترجمه در می‌گرفت وفاداری و آزادی بود. آزادی باز تولید وفادار، و در خدمت آن وفاداری به جهان. به نظر می‌رسد که این عقیده برای نظریه‌ای که چیزی غیر از باز تولید معنا را در ترجمه می‌جوید، هیچ مفید نیست. می‌توان دید که کاربرد سنتی ترجمه موجب اختلاف مدام میان وفاداری و آزادی می‌شود. برای بازسازی معنا، وفاداری به چه کار می‌آید؟ وفاداری حتی در ترجمه‌ی واژه‌ها، در بیشتر موارد، نمی‌تواند همان معنایی را که در متن اصلی وجود داشت، باز تولید کند. زیرا «معنا» (die Bedeutung) در ساحتِ دلالتِ «پوئتیک» خود هرگز به «معنا [ی صریح]» (der Sinn) ختم و محدود نمی‌شود، بل از دلالت‌های ضمنی و معناهای ضمنی‌ای برمی‌آید که واژه‌های برگزیده در متن ارائه می‌کنند... همان طور که در متن اصلی زبان و مکاشفه ـ بدون هیچ تنشی ـ با هم یکی هستند، برگردان هم باید با اصل، به شکل نسخه‌ی خاصی یکی باشد، نسخه‌ای که معنا را در فاصله‌ی میان سطرها دارد، و ترجمه‌ی تحت‌اللفظی و آزادی در آن با هم متحد شده‌اند. می‌توان گفت، که تا حدّی، تمامی متون بزرگ ترجمه‌ی بالقوه‌ی خود را در فاصله‌ی بین سطرهایشان دارند. این نکته به بیشترین حد در مورد نوشته‌های مقدس صادق است. نسخه‌ی بین سطری نوشتاری مقدس، نمونه‌ی اصلی یا آرمان تمامی ترجمه‌هاست».[۱۰۴]

104 W. Benjamin, "The Task of the Translator", in: *Illuminations*, trans. H. Zohn, London, 1973, pp. 78-79, 82.

متافیزیکِ مدرنیته

۱

واژه‌ی tekhne که یونانیان در زبان هر روزه‌ی خود به کار می‌بردند، به سرعت وارد سخن فلسفی شد، و نقش مهمی را در مباحث افلاطون و ارسطو در مورد «ساختن»، «آفرینش هنری و غیر هنری»، «فن» و «شگرد» ایفا کرد. این واژه تبار اصلی واژه‌ی «تکنیک» محسوب می‌شود که امروز در بسیاری از زبان‌ها به کار می‌رود. «تخنه» به معنای ساختن و شگردهای ساختن به کار می‌رفت. یونانیان به تدریج معناهای شغل و حرفه را نیز با این واژه بیان می‌کردند، اما بیشتر به شغل‌هایی مربوط می‌شد که در آن‌ها چیزهایی تولید می‌شدند. به عنوان مثال کشتی‌سازی، کوزه‌گری و شاعری «تخنه» محسوب می‌شدند.

افلاطون اندیشیدن به «تخنه» را درسه وجه پیش‌برد: ۱) وجه هستی‌شناسانه، که استوار است بر تمایز ــ واقعی یا غیر واقعی ــ میان آنچه در طبیعت یافته می‌شود و آنچه انسان به طور مصنوعی می‌سازد، یا در مواردی جانوری می‌سازد همچون کندوی عسل، و آشیانه. ۲) وجه انسان‌شناسانه، که استوار است بر دو دسته از مفاهیم: نیاز ـ وابستگی و نیرو ـ کارآیی. ۳) وجه ارزیابی‌کننده، که استوار است بر همکاری یا عدم همکاری افراد در کار تولیدی، و شیوه‌هایی که برمی‌گزینند، و در واقع نسبت میان کنش و توان‌مندی.

در مکالمه‌ی سوفیست، بیگانه «تخنه» یعنی هنرها و فنون را به دو دستهٔ اصلی تقسیم کرده: ۱) هنرهایی که چیزی را به وجود نمی‌آورند بل چیزهایی از پیش موجود ــ خواه ساخته شده، خواه طبیعی ــ را در نظمی تازه جای می‌دهند. افلاطون از زبان بیگانه این را «هنر کسب» نام می‌دهد. ۲) هنر یا هنرهایی که موجب پیدایش چیزی نو، یا نتیجه‌ای تازه می‌شوند: «همه

هنرهایی که اثرشان پیوند دادن اجسام مختلف به یکدیگر است بنحوی که در نتیجه آن پیوند شیئی تازه به صورت آلت و اسباب بوجود آید».[۱] افلاطون از زبان بیگانه این را «هنر ساختن» نام می‌دهد. این دسته‌بندی هستی‌شناسانه است. نشان می‌دهد که هر هنر یا فنی در چه موقعیتی قرار دارد، و به چه کاری می‌آید.

در مواردی افلاطون از ساختن، پدید آوردن و کار کردن یعنی از جنبه‌ی انسان شناسانه‌ی «تخنه» یاد می‌کند. به عنوان مثال، او در کتاب دوم **جمهوری** به نیاز و رابطه‌ی آن با زندگی اجتماعی و تولیدی اشاره کرده است. سقراط، شخصیت اصلی این مکالمه، می‌گوید: «به عقیده من، جامعه بدین علت پیدا می‌شود که هیچ کس به تنهایی نمی‌تواند همه مایحتاج خود را آماده کند. بلکه ما همه به یکدیگر نیازمندیم ... آیا بهتر است که هر یک از آنان [افراد جامعه] با حرفه خود مایحتاج همه را آماده کند؟... افراد مردم از حیث ذوق و استعداد برابر نیستند و هر کسی برای کاری ساخته شده... تنها وقتی می‌توان از کارها نتیجه‌ای نیکو به بهای ارزان و با زحمت کم به دست آورد که هر کس وظیفه‌ای مطابق ذوق و استعداد خود داشته باشد و بتواند با فراغت از کارهای دیگر همه وقت خود را صرف آن کند، و در هنگام مناسب به انجامش رساند».[۲] سپس، او به تفضیل از شغل‌ها در جامعه‌ی موردنظر خود یاد می‌کند. این شغل‌ها، تولیدی باشند یا نه، در اصل بر اساس برآوردن نیازهای مردمان نظم می‌گیرند. این سان نگرش انسان‌شناسانه از «تخنه» راه را بر بحث از تقسیم اجتماعی کار و در نتیجه مباحث برابری یا نابرابری اجتماعی می‌گشاید.

وجه سوم، هر چند در نگاه نخست به ارزیابی انواع حرفه‌ها و هنرها و فنون می‌پردازد، اما از این فراتر می‌رود و در خود نسبت میان کنش و توان‌مندی را نیز پیش می‌کشد. افلاطون از زبان سقراط در *گرگیاس* «ارباب حرفه‌های گوناگون» را مثال آورده که مصالح حرفه‌ی خود را بر اساس نقشه‌ای معیین و نظمی خاص انتخاب می‌کنند. او از «نگارگران، معماران و کشتی‌سازان» مثال آورده، و از پیروی آنان از نقشه‌ای معیین، ضرورت وجود نظم در کارشان را نتیجه گرفته و آن را به تن و روح انسان نیز تعمیم داده است.[۳] بحث از «تخنه» اینجا به اهمیت نقشه‌ای معیین می‌رسد. به طرحی از پیش موجود که باید در جریان کار به آن تحقق

---

۱ افلاطون، دوره *آثار*، ترجمه‌ی م. ح. لطفی، تهران، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۱۴۷۵.

۲ پیشین، ج ۲، صص. ۹۳-۹۲۸.

۳ پیشین، ج ۱، ص ۳۴۰.

داده شود، و «انضباط» توجیه خود را از همین کنش فرجام‌شناسانه می‌یابد. چنین می‌نماید که سقراط اینجا احترامی خاص برای ارباب مشاغل و حرفه‌ها قائل است. اما به راستی، این دیدگاه اصلی افلاطون، یا نظر نهایی و قطعی او نیست، زیرا در مکالمه‌ی **فایدروس** سقراطِ او در دسته‌بندی ارواحی که به دیدار حقیقت نائل آمده‌اند، و در تن و جان مردمان جای می‌گیرند، مقامی بسیار نازل برای تولیدکنندگان قائل شده است. دوستداران دانش یعنی فیلسوفان و جویندگان زیبایی در مقام نخست قرار دارند (روشن نیست که مقصود افلاطون از دوستداران زیبایی چه کسانی هستند، به هر حال هنرمندان نیستند!). در مقام‌های دوم جنگجویان و پهلوانان، سوم سیاست‌مداران و بازرگانان و «کسانی که به نحوی از انحا با پول سر و کار دارند»، چهارم ورزشکاران و پزشکان، پنجم کاهنان و غیبگویان، ششم شاعران و مقلدان، هفتم پیشه‌وران و کشاورزان جای دارند. فقط سوفیست‌ها و مردم‌فریبان که در مرتبه‌ی هشتم، و فرمانروایان مستبد که در مرتبه‌ی نهم قرار گرفته‌اند، پست‌تر از پیشه‌وران دانسته شده‌اند.[۴] هیچ روشن نیست که به چه دلیل تولیدکننده و پدیدآورنده مرتبه‌ای بارها نازل‌تر از مقام بازرگانان دارند.

در قطعه‌ی ۵۱۲ **گرگیاس**، افلاطون به حرفه‌ی «مهندسان و پزشکان و صاحبان فنون دیگر که کارشان رهاندن مردمان از خطر است» با نظر تحقیرآمیز می‌نگرد، و از کالیکس می‌پرسد تو که اینان را حقیر می‌شماری چرا قبول نمی‌کنی که «خوبی و اصالت غیر از رهانیدن و رهایی یافتن از خطر» است؟[5] در کتاب ششم **جمهوری** همین تحقیر در عبارت زیر تکرار شده است: «... فرومایگان نوخاسته که در حرفه‌های حقیر خود مهارتی بیش از دیگران دارند میدان فلسفه را خالی می‌یابند، و می‌بینند که اگر بر جای فیلسوفان تکیه زنند حرمت و عنوان خواهند یافت، و چون تبهکارانی که از زندان بگریزند و به پرستشگاه پناه آورند، حرفه خود را رها می‌کنند و به حریم فلسفه روی می‌آورند. زیرا فلسفه در آن حالت محنت‌بار نیز شهرت و اعتباری را که در برابر همه حرفه‌های دیگر دارد از دست نمی‌دهد».[۶] همانند این نگاه سرآمدگرا که فلسفه را چنین محترم‌تر از «حرفه‌های حقیر فرومایگان» می‌داند، در **جمهوری** فراوان یافتنی است. در کتاب نهم می‌خوانیم: «می‌دانی چرا پول درآوردن از راه

---

۴ پیشین، ج ۳، صص ۱۳۱۸-۱۳۱۷.
۵ پیشین، ج ۱، صص ۳۵۲-۳۵۱.
٦ پیشین، ج ۲، ص ۱۱۰۳.

پیشه‌وری و مزدوری دون‌شان آزاد مردان است؟ کسی که به این گونه کارها می‌پردازد شریف‌ترین جزء روحش چنان ناتوان است که نمی‌تواند به جانورانی که در درونش نهفته‌اند تسلط یابد».[۷] در قطعه‌ی ۷۴۳ *قوانین* پیشه‌وری پست‌ترین کارها دانسته شده، و باز در قطعه‌های ۸۰۶ و ۸۰۷ کار پیشه‌وران به کار جانورانی که می‌خورند و فربه می‌شوند، همانند شده است. افلاطون همواره واژه‌ی "Banausos" به معنای «پیشه‌ور» را مترادف با «موجود پست» به کار می‌برد.[۸]

ارسطو، اما برخلاف افلاطون، پیشه‌وران را تحقیر نمی‌کرد. او در فصل چهارم از نخستین کتاب *سیاست*، از «دانش عملی» یاد کرد که «باید به اقتضای احوال در عرصه عمل نیز سنجیده شوند».[۹] او انواع حرفه‌ها را برشمرد، و از مؤلفانی که در زمینه‌های گوناگون «تخنه» یا «دانش عملی» کتاب و رساله نوشته‌اند، به نیکی یاد کرد. هر چند ارسطو با افلاطون همداستان بود که «توانگر شدن برای فیلسوفان آسان است، اما درشان ایشان نیست»،[۱۰] اما نگاهی تحقیرآمیز به کار پیشه‌وران نداشت، «تخنه» را در ردیف دانش‌ها می‌آورد، یعنی کار عملی را نوعی دانایی محسوب می‌کرد، و اعتباری برای آن قائل بود. او صرفاً آن پیشه‌ای را که به هیچ فضیلتی نیاز ندارد خوار می‌شمرد. ارسطو در رساله‌ی *جانورشناسی* از برتری آشکار اندام انسان نسبت به دیگر جانداران یاد کرد، و کارکرد هر عضو بدن انسان را شرح داد. در قطعه‌ی ۶۸۷ نشان داد که دست به این دلیل اعتباری خاص برتر از دیگر اندام‌ها، دارد که به کار تولید چیزها می‌آید. این عضوی است که بیش از یک کارکرد دارد، و قلمرو فعالیت‌هایش بسیار گسترده، نامتعیّن و چندگانه است.[۱۱] دست انسان از او جانوری فن‌آور می‌سازد، و ادامه‌ی زندگی‌اش را ممکن می‌کند. ارسطو اینجا به جدل قدیمی‌ای میان فیلسوفان یونانی اشاره دارد. پیش از سقراط، اندیشگران بحثی به راه انداخته بودند که آیا دست آدمی به این دلیل دارای کارکردهای متنوع است که انسان بنا به طبیعت خود، پیشاپیش، موجودی هوشمند است، یا او به تدریج، به دلیل

---

۷ پیشین، ص ۱۲۴۶.

8 J. Y. Goffi, *La philosophie de la technique,* Paris, 1988, p. 33 n. 5.

J.- P. Vernan, *Myth et pensée chez les grecs,* Paris, 1971, vol. 2, pp. 5-56.

۹ ارسطو، *سیاست*، ترجمه‌ی ح. عنایت، تهران، ۱۳۴۹، ص ۲۹.

۱۰ پیشین، ص ۳۱.

11 Aristotle, *Anthropologie,* trans. J. C. Fraisse, Paris, 1976, pp. 25-27.

کارکردهای دست‌هایش، یعنی منش آفریننده‌ی جسمانی‌اش، هوشمند شده است. می‌توان مورد دوم را به دو شکل بیان کرد: ۱) پرسشی که به پر و بال گرفتن دیدگاهی نژادی هم امکان می‌دهد: آیا ریشه‌ی هوشمندی و عقلانیت در زیست‌شناسی است؟ ۲) پرسشی که پیش‌روی داروین و مارکس نیز قرار گرفت: سهم تولید و آفرینندگی فنی و عملی چیزها در پیشبرد کارکردهای ذهن کدام است؟ ارسطو در بحث خود دیدگاه آناکساگوراس راکه هوشمندی را نتیجه‌ی توانایی‌های زیستی انسان می‌دانست رد کرد و چنین نظر داد که هوشمندی و نیروی ادراک توانایی‌ای فطری است که طبیعت در ما جای داده است، و به یاری آن می‌توانیم کارکردن با اعضاء خود را بیازماییم و بیاموزیم. یکی از وجوه نیروی ذهنی ما «عقلانیّت فنی» است. در قطعه‌ی ۱۹۹ رساله‌ی *فیزیک* نیز ارسطو از وجود نیروی ویژه‌ای در نهاد آدمی یاد کرد که به یاری و به دلیل آن انسان می‌تواند از کارها تقلید کند. تقلید ممکن نمی‌بود اگر این نیروی درونی و عقلانیّت فنی وجود نمی‌داشت. یکی از مشخصه‌های این نیروی درونی تصوری‌است که هرکس از پایان، هدف و فرجام کارش در ذهن می‌پروراند.[12] ارسطو در همین بحث تعریفی غیرزیست‌شناسانه از موجود زنده ارائه می‌کند. او می‌گوید که زنده موجودی است که به اقتضاء اصلی درونی، به‌گونه‌ای ناگسستنی به سوی هدفی پیش برود. در روزگار ما ژرژ کانگیم نظر داده که هرگونه آگاهی انسانی از زندگی، و هر باخبری آدمی از توانایی‌های ذهنی و فنی‌اش صرفاً همچون رویکردی فرجام‌شناسانه قابل بحث است.[13]

در بحث ارسطو از توانایی ساختن و تولید فنی نکته‌هایی فلسفی پدید می‌آیند که با ارزش و مهم‌اند. یکی از این نکته‌ها همان است که در وجه ارزیابی کننده‌ی «تخنه» در بحث افلاطون نیز به آن برخورده بودیم: نسبت میان کنش و توان‌مندی. در *متافیزیک* ارسطو مسأله را به شکل دقیقی مطرح کرده است. ارسطو نوشته: «از چیزهای پدید آینده، برخی بنا به طبیعت، برخی به وسیله هنر (یا فن و صنعت) و برخی نیز خودبه‌خودی پدید می‌آیند».[14] در مورد دسته‌ی دوم ارسطو از «ساختن‌ها» یاد می‌کند و می‌نویسد: «همهٔ ساختن‌ها یا به واسطهٔ هنر (فن، صنعت) اند، یا به واسطهٔ یک توانمندی، یا به واسطهٔ اندیشه». سپس، شرح می‌دهد که به

---

12 Aristotle, *Physics*, tra. R. Waterfield, Oxford University Press, 1996, pp. 51-53.

13 G. Canguilhem, Machine et organisme, in: *La connaissance de la vie*, Paris, 1952.

۱۴ ارسطو، *متافیزیک*، ترجمه‌ی ش. خراسانی، تهران، ۱۳٦٦، ص ۲۲٦.

واسطه‌ی هنر یا «تخنه» چیزهایی پدید می‌آیند که «صورت» یا eidos آن‌ها در روح یا نفس انسان وجود دارد. وقتی منظور خود را از صورت شرح می‌دهد، روشن می‌شود که بحث هیچ ارتباطی به مفهوم افلاطونی «ایده» ندارد، هر چند از «گوهر» چیزها یاد می‌شود. ارسطو مثال می‌زند که هرگاه بخواهیم تعریفی از تندرستی ارائه کنیم، باید بتوانیم که مردم را به دو دسته‌ی بیمار و تندرست تقسیم کنیم. آن حرکتی که یک بیمار را به فردی تندرست تبدیل می‌کند، ساختن است. «تخنه» یا فن به این معنا، صورت است: «فن پزشکی و هنر معماری، صورت تندرستی و خانه‌اند».

اینجا ارسطو مسأله‌ی مهمی را پیش می‌کشد: «از پیدایش‌ها و حرکت‌ها بخشی اندیشیدن و بخشی ساختن یا ایجاد نامیده می‌شوند. آن بخش که از سوی مبدأ و صورت پیش می‌رود اندیشیدن است و آن بخش که از مرز پایانی اندیشیدن آغاز می‌شود ساختن یا ایجاد است. هر چیز دیگری در میانه این‌ها نیز به همین سان پدید می‌آید».[15] مقصود ارسطو بیشتر تشریح تمایز انواع ساختن است، اما بحث او موجب دشواری فلسفی‌ای می‌شود. آیا می‌توان گفت که میان «ساختن» و «اندیشیدن» فاصله‌ای وجود دارد، و از مرز پایانی اندیشیدن است که ساختن شروع می‌شود؟ لازمه‌ی ساختن ارزیابی و سنجش مدام نتیجه‌ی به دست آمده است. بدون قیاس هر دستاورد، در هر لحظه، با برنامه‌ی کار یا با طرح نخستین، کار پیش نمی‌رود. به عبارت دیگر، ساختن بدون اندیشیدن مدام ممکن نیست. اندیشیدن در مقام مقایسه‌ی دائمی میان نتیجه و نقشه‌ی اوّلیه، خود گونه‌ای سازندگی پیگیر است. قائل شدن به تمایز میان ساختن و اندیشیدن ناپذیرفتنی است. درست به همین دلیل نمی‌توان قبول کرد که تکنولوژی بتواند از اندیشیدن جدا باشد. آن بنیادی که تعیین‌کننده‌ی نوع و شکل تکنولوژی است پایه‌ی شیوه‌های اندیشگری مرتبط به این موقعیت تکنیکی را نیز می‌ریزد. از اینجا نکته‌ی مهمی دانسته می‌شود: می‌توانیم با بنیاد متافیزیکی، یا با اندیشه‌ی تکنولوژی مخالف باشیم، اما نمی‌توانیم منکر وجود آن شویم. هرگونه بحث از تکنولوژی ناگزیر به آن بنیاد متافیزیکی باز می‌گردد که بنیادهای اندیشگری متناسب با پیشرفت تکنیک را نیز فراهم می‌آورد.

---

۱۵ پیشین، ص ۲۲۷.

۲

دکـارت در کتاب ششم *گفتار در روش راه بردن عقل* نـوشته: «به جای فلسفه نظری که در مدرسه‌ها می‌آموزند می‌توان یک فلسفه علمی قرار داد که قوت و تأثیرات آتش و آب و هوا و ستارگان و افلاک و همهٔ اجسام دیگر را که بر ما احاطه دارند معلوم کند، به همان خوبی و روشنی که امروز فنون مختلف پیشه‌وران بر ما معلوم است. بنابراین [باید] بتوانیم همچنان معلومات مزبور را برای فوایدی که در خور آن می‌باشند به‌کار بریم و طبیعت را تملک‌کنیم و فرمان‌بردار سازیم».[۱۶] آنچه شادروان فروغی به «فلسفه علمی» برگردانده لفظ pratique است که معنای امروزی آن علم طبیعی است، همچنین موقعیت انسان را در «فرمان‌بردار» ساختن و تملک طبیعت، در برابر maitres و possesseurs آورده است، که ضرورت ارباب طبیعت بودن را به ذهن می‌آورند.[۱۷] آنچه فیلسوف خردباور فرانسوی گفته بیش و کم به همین شکل در کتاب فیلسوف تجربه‌گرای انگلیسی فرانسیس بیکن با عنوان *ارغنون نو* (کتاب نخست، قطعه‌ی ۷۹) آمده است. از نظر بیکن همه چیز صریح و روشن است: آرزوی آن انسانی که هیچ خواستی جز بسط سلطه‌ی خود بر چیزها و طبیعت نداشته باشد، ناب‌ترین و شریف‌ترین آرزوهاست.[۱۸] بیکن با طرح «فلسفه‌ی طبیعت» اشتیاق سلطه‌ی کامل بر جهان را همچون هدف اصلی علم انسان پیش کشید. او از علم به عنوان «بیان دانسته‌های فنی انسان» نام برد، و تلاش‌های پیشینیان را در شرح وانتقال دانایی فنی و تکنولوژیک ستود. پیش از او، کتاب‌هایی چون کتاب پر حجم وانوکیو برینگو چیو درباره‌ی روش‌های ذوب فلزات، کتاب آگوستینو راملی درباره‌ی کارکرد ماشین‌ها و کتاب آندرا پالادیو در مورد فنون معماری منتشر شده بودند. این گونه آثار نمونه‌هایی بودند از «شیوه‌ی انتقال دانش فنی» که به نظر بیکن «در پیشرفت زندگی انسان نقش بزرگی دارد». بیکن در قطعه‌ی ۸۱ کتاب نخست *ارغنون نو* نوشت که فن‌آوری و علم در تسهیل زندگی انسانی نقش کلیدی دارند، و سبب می‌شوند که اهداف

---

۱٦ ر. دکارت، *گفتار در روش راه بردن عقل*، ترجمه‌ی م.ع. فروغی، تصحیح ا. اعلم، تهران، ۱۳۷۵، ص ٦۴۵.

17 R. Descartes, *Discours de la méthode,* in: *Oeuvres de Descartes,* ed, C. Adam et P. Tannery, Paris, 1996, vol. 6, p. 62.

18 M. Tiles and J. Tiles, *An Introduction to Historical Epistemology*, Oxford, 1993, p. 25.

تازه‌ای پیش روی فلسفه‌ی طبیعی قرار گیرد: «اکنون هدف راستین و بر حق علوم جز این نیست که زندگی انسانی با کشفیات جدید و نیروهای تازه سرشارتر شود». بیکن نوشت که این شوق کشفیات فنی و علمی معنا نمی‌داشت اگر در خدمت بالا بردن شأن آدمی نمی‌بود. از نظر او یک عامل پدیدآورنده‌ی شأن انسانی تسلط بر نیروهای طبیعت است. توجه به مقام آدمی سبب پیدایش اخلاقی تازه و سازماندهی جدیدی در زندگی اجتماعی آدمی خواهد شد. بیکن در *آتلانتیس جدید* (۱۶۲۷) حکایتی آرمانشهری نوشت، و جامعه‌ای خیالی را تصویر کرد که در آن آدمیان در سلامت و رفاه زندگی می‌کنند، و به دلیل پیشرفت در علوم و فنون، و پیگیری در اختراعات جدید و صنایع تازه، توانسته‌اند چندان مواد ضروری برای ادامه‌ی زندگی سرشار و شاداب پدیدآورند که جامعه‌ای عادل و منتظم نیز شکل گرفته است.[۱۹] این‌برداشت که فراوانی مواد، و رفع مشکل کمیابی، سبب زندگی اجتماعی سعادت‌بار انسانی خواهد شد، بنیان ادراکی سیاسی شد که تا نوشته‌های سوسیالیست‌های آرمانشهری، آثار مارکس، و نقد خرد *دیالکتیکی* ژان پل سارتر ادامه یافت.

همانندی دکارت و بیکن در اعتقاد آنان به اهمیت علوم طبیعی و تجربی خلاصه نمی‌شود. آنان فقط در مورد این نکته هم نظر نبودند که باید در مدارس به جای فلسفه‌ی نظری، علوم تجربی، طبیعی و فیزیکی آموخت، بل وجه تشابه آن‌ها و بسیاری از پیروان‌شان بیان این آرزوست که «انسان ارباب طبیعت شود». این خواست بیانگر نکته‌ای مرکزی در برنامه‌ی مدرنیته است. با پیدایش سوژه‌ی مستقل و شناسا، که مرکز و محور جهان محسوب می‌شود، و با ایمان به نیروی عقلانی او که هم راه را بر علوم تجربی می‌گشاید و هم از نتایج پیشرفت این علوم بهره‌مند می‌شود و رشد می‌کند، و در نتیجه مدام در حال تکامل و پیشرفت قرار می‌گیرد، مهمترین بنیاد متافیزیکی تکنولوژی جدید شکل گرفت. در واقع این خیال پیروزی بر جهان ابژه‌ها و طبیعت، به بنیادی متافیزیکی وابسته است، که باید مورد انتقاد قرار گیرد.

بنیاد متافیزیکی باور به انسان همچون سوژه، و نقش مرکزی او در شناخت جهان و ضرورت تسلط بر آن، زندگی فکری مدرنیته را رقم زد. نه فقط در نوشته‌های هواداران دوران مدرن، بل در آثار ناقدان مدرنیته، و حتی رادیکال‌ترین محافظان نظم اجتماعی مستقر،

---

19 F. Bacon, *New Atlantis,* in: *Francis Bacon, Major Works,* ed, B. Vickers, Oxford University Press, 1996. pp. 457-491.

این بنیاد نه فقط زیر سئوال نرفت، بل مدام بیشتر ستوده و تقدیس شد. به بحث مارکس علیه پرودون در *فقر فلسفه* دقت کنیم. در نگاه نخست، چنین می‌نماید که دو اندیشگر در مورد تکنولوژی و نتایج اجتماعی پیشرفت آن با یکدیگر اختلاف‌های جدی و عمیقی دارند. اما، با دقت بیشتر متوجه می‌شویم که بحث هر دوی آن‌ها از یک بنیاد متافیزیکی آغاز می‌شود، و در مورد جدایی سوژه و ابژه، و ضرورت چیرگی سوژه بر طبیعت هیچ اختلافی با هم ندارند. پرودون در کتاب ***نظام تضادهای اقتصادی یا فلسفه‌ی فقر*** (۱۸۴۶)، و نیز در کتاب ***درباره‌ی عدالت در انقلاب و در کلیسا*** (۱۸۵۸) ماشین را «نماد آزادی اجتماعی ما» خواند، و تأکید کرد که ماشین آموزشگر سلطه‌ی ما بر طبیعت، «و درنتیجه استاد آزادی ماست». ماشین الگویی است که تقسیم کار اجتماعی می‌تواند بر اساس تقسیم کارکرد کلی میان کارکردهای اجزاء آن استوار شود. وحدت نهایی کار نمی‌تواند نمونه‌ای بهتر از ماشین بیابد.[20] مارکس در فصل دوم کتاب دوم *فقر فلسفه* با عنوان «تقسیم کار و ماشین‌ها» به مسائل اصلی کتاب *فلسفه‌ی فقر* در مورد تکنولوژی پرداخت.[21] او به پرودون یادآوری کرد که ماشین هیچ نیست مگر شکل پیشرفته‌تر و ترکیبی ابزار کار.[22] ماشین خود در خدمت تقسیم کار اجتماعی شکل گرفته، یک مقوله‌ی اقتصادی نیست؛ و چونان نمایانگر شکل اقتصادی، یعنی مناسبات تولید مطرح است و بس.[23] به همین دلیل ماشین نمی‌تواند اساس تقسیم کار اجتماعی محسوب شود. فقط پرودون که همه چیز را معکوس می‌بیند می‌تواند ماشین را الگویی برای تسلط ما بر طبیعت بخواند. وگرنه خود ما در جریان تسلط خود بر نیروهای طبیعی، ماشین را می‌آفرینیم و بر آن نظارت داریم.

این نکته که مارکس در آثار اقتصادی و سیاسی‌ای که در دوره‌ی کمال کار فکری‌اش نوشت، بنیاد متافیزیکی تقابل انسان و طبیعت، و ضرورت تسلط سوژه بر جهان ابژه‌ها را پذیرفت، نباید چشم ما را به روی این حقیقت ببندد که او در نخستین دوره‌ی کار فکری اش یعنی در نوشته‌هایی که به نام آثار دوران جوانی‌اش مشهور شده‌اند، گاه نظری مخالف با این

---

20 P.-J. Proudhon, *Justice et liberté, textes choisis,* ed. J. Muglioni, Paris, 1974, pp. 166-170.

21 K. Marx, *Misère de la philosophie,* in: *Oeuvres, Économie*, ed. M. Rubel, Paris, 1963, vol.1, pp. 93-109.

22 *ibid*, p. 104.

23 *ibid*, p. 106.

متافیزیک ارائه کرده بود. یکی از این آثار، یادداشت‌هایی است که او به سال ۱۸۴۴ در پاریس نوشت، و امروز به عنوان *دستخط‌های اقتصادی ـ فلسفی* ۱۸۴۴ مشهور است. در این یادداشت‌ها، تقابل متافیزیکی انسان و طبیعت، انکار شده، و به طور کلی هر گونه دوگانگی میان آدمی و محیط زیست او رد شده است. مارکس از طبیعت همچون بخشی از هستی انسان یا «تن غیرارگانیک» او یاد کرده،[۲۴] و نوشته: «از آنجا که برای انسان سوسیالیست، تمامیّت آنچه به تاریخ جهان مشهور شده، چیزی نیست جز آفرینش انسان از طریق کار انسانی، و هیچ نیست مگر ظهور طبیعت برای انسان، پس انسان دلیلی مشهود و قاطع از زایش خود توسط، خـود [یعنی] از سرچشمه‌ی خود، در دست دارد. از آنجا که وجود راستین انسان و طبیعت در کنش‌گری و از طریق تجربه‌ی حسی، آشکار می‌شوند، و از آنجا که انسان برای انسان همچون هستی طبیعت، و طبیعت برای انسان همچون هستی انسان آشکار می‌شوند، مسأله‌ی یک هستی بیگانه بر فراز طبیعت و انسان ـ مسأله‌ای که متضمن پذیرش غیرواقعی بودن طبیعت و انسان است ـ در عمل ناممکن می‌شود».[۲۵] نتیجه‌ای که مارکس از بحث خود می‌گیرد، در بحث ما مهم است. او می‌نویسد که به این ترتیب، نگرش الحادی نیز بی‌اهمیت می‌شـود زیرا می‌کـوشد تا آن وجود غیرواقعی را انسان معرفی کند، و آدمی را در مسند موجودی برتر از طبیعت قرار دهد. سوسیالیسم، اما، نیازی به چنین مفاهیمی ندارد، زیرا به گونه‌ای نظری و عملی از آگاهی محسوس می‌آغازد، و دوگانگی ذهن و عین (سوژه و ابژه) را کنار می‌گذارد.

اندیشه‌های جوانی مارکس در مورد گسست از متافیزیک سوژه و ابژه در نوشته‌های بعدی او کنار گذاشته شد. اما گونه‌ای همبستگی نیروی کار با طبیعت در اندیشه‌اش شد، هر چند همواره در هاله‌ای از ابهام و ناروشنی باقی ماند. به عنوان مثال او در *گروندریسه* نوشت که در تولید سرمایه‌داری، از یک سو صنعت جهانشمول، یعنی ارزش افزونه و کار موجد ارزش پدید آمده، و از سوی دیگر «استثمار تعمیم‌یافته از نیروهای طبیعی و انسانی شکل گرفته است». نظامی بهره کش از توانایی‌های جسمانی، فکری «و از خود علم» تکامل یافته و دیگر

---

24 K. Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844,* in: K. Marx and F. Engels, *Collected Works*, Moscow, 1975, vol.3, pp. 275-277.

25 *ibid*, pp. 305-306.

هیچ چیز بیرون دایره‌ی تولید و مبادله ارزش و اعتباری ندارد. سرمایه، جامعه‌ی بورژوایی را ساخت که هم بهره کشی از طبیعت و هم بندهای مناسبات اجتماعی را به دنبال داشت. می‌بینیم که لحن مارکس نکته‌ی تقابل انسان و طبیعت را که در **دستخط‌های ۱۸۴۴** آمده بود، باز می‌تابد. او ادامه می‌دهد: «این است تأثیر بزرگ تمدن‌ساز سرمایه، تولید مرحله‌ای از جامعه که در قیاس با آن تمامی شکل‌های پیشین صرفاً چنان شکل می‌گیرند که آن را یکسر در خدمت برآوردن نیازهای انسانی درآورند، خواه به عنوان موضوع مصرف یا به عنوان ابزار تولید».[۲۶]

البته، بحث مارکس تا حدودی ناروشن است. تأثیر بزرگ تمدن‌ساز سرمایه را می‌ستاید و آن را در مقابل «پرستش طبیعت» تمدن‌های پیشین قرار می‌دهد، اما در عین حال نشانی از سرزنش در بحث از رویکرد سرمایه‌داری به طبیعت نیز مشهود است. روشن نیست که آیا به بنیاد متافیزیکی تسلط بر طبیعت و جهان ابژه‌ها اعتراض دارد یا نه. پس از **گروندریسه** او باز به «مسأله‌ی حیاتی تکنولوژی» پرداخت. در **سرمایه**، فصل چهاردهم با عنوان «تقسیم کار و مانوفاکتور» و به ویژه فصل پانزدهم با عنوان «ماشینیسم و صنعت در گستره‌ی وسیع» در بخش چهارم از مجلد نخست، پیشرفت تاریخی تکنولوژی در وجه تولید سرمایه‌داری مطرح شده است. در چهارمین پانوشت فصل پانزدهم **سرمایه** می‌خوانیم که «داروین توجه خود را بر تاریخ تکنولوژی طبیعی متمرکز کرد، یعنی بر شکل‌گیری اعضاء گیاهان و جانوران، که به عنوان ابزاری برای ادامه‌ی زندگی آن‌ها به کار می‌روند. آیا تاریخ اعضاء تولیدی انسانی در جامعه، اعضایی که بنیاد مادی هر سازماندهی ویژه‌ی اجتماعی به شمار می‌روند، شایسته‌ی توجه مشابه‌ای نیست؟».[۲۷] مارکس پس از این پرسش که البته پاسخ را به صورت مثبت همراه با خود دارد، این نکته را می‌افزاید که توجه به تکنولوژی اجتماعی کار آسان‌تری است از دقت به تکنولوژی طبیعی، زیرا همان طور که ویکو نیز نشان داده ما تاریخ اجتماعی را خود می‌سازیم، در صورتی که تاریخ طبیعی ساخته‌ی ما نیست: «تکنولوژی مناسبت فعال انسان با طبیعت را آشکار می‌کند، آن فراشد تولید مستقیمی را که او به یاری‌اش زندگی خود را امری ممکن می‌سازد»، از این رو تکنولوژی

---

26 K. Marx, *Grundrisse,* tra. M. Nicolaus, London, 1977, pp. 409-410.

27 K. Marx, *Capital,* tra. B. Fowkes, London, 1979, p. 493 n. 4.

«فراشد تولید مناسبات اجتماعی زندگی انسان را، و مفاهیم ذهنی‌ای را که از آن مناسبات برمی‌خیزند» آشکار می‌کند. می‌بینیم که مارکس اشاره‌ای انتقادی به بنیاد متافیزکی رابطه‌ی انسان با طبیعت ندارد، بل معتقد است که باید تکنولوژی تولید مناسبات اجتماعی را ترسیم کرد.

در *نقد برنامه‌گوتا* مارکس به عبارتی در برنامه‌ی حزب سوسیال دمکرات آلمان که به‌گمان او ناشی از بد فهمی‌هایی است که ریشه در عقاید فردیناند لاسال دارند، ایراد می‌گیرد. در این عبارت «کار سرچشمه‌ی تمامی ثروت‌ها» دانسته شده است. مارکس می‌نویسد که این عبارت نادرست است. کار دارای هیچ نیروی «فراطبیعی» و مرموزی نیست که از آن یگانه سرچشمه‌ی ثروت را بسازد، و باید در نظر گرفت که طبیعت نیز سرچشمه‌ی ثروت است، و نیروی کار از جمله جلوه‌ها و نمودهای طبیعت است.[۲۸] این نگرش متافیزیکی که طبیعت را یکی از «سرچشمه‌های ثروت» و ابزار رفاه می‌شناسد، درست همان بینش مرکزی است که پیش‌تر در نوشته‌های دکارت و بیکن به آن برخورده بودیم، و در حکم بنیاد فهم فلسفی مدرنیته است. طبیعت را سرچشمه‌ی رفاه و ثروت انگاشتن با خواست تسلط بر آن همراه است. از نظر مارکس انسان با تولید وسایل ضروری برای ادامه‌ی زندگی خود از جانوران جدا شده است. این نکته‌ای است که در *ایدئولوژی آلمانی*،[۲۹] در نوشته‌های مردم‌شناسانه‌ی او، و در *انتی دورینگ* انگلس و در نوشته‌های او در مورد داروین بارها تکرار شده است. افراد انسان در جریان تولید زندگی اجتماعی خود وارد مناسباتی تولیدی و اجتماعی می‌شوند که پیش از آنان وجود داشته و مستقل از خواست و میل آن‌هاست. آنان ناگزیر به تولید کردن هستند. انسان‌ها موجوداتی طبیعی هستند که با تولید وسایل زندگی خود از وضعیت طبیعی اوّلیه‌ی خود جدا می‌شوند و پیشرفت‌می‌کنند (تبار لاتینی لفظ production واژه‌ی producere به معنای «گسترش دادن و پیشرفت» بود). روش‌های این تولید مواد ضروری و وسایل زندگی، راهنما و اصل خروج از جهان طبیعی و گام نهادن به زندگی اجتماعی است. اما نکته اینجا پایان نمی‌گیرد. مسأله‌ی اصلی ادامه‌ی تلاش تولیدی است برای کاری که دکارت آن را «تملک بر طبیعت» خوانده بود.

---

28 K. Marx, *Critique of Gotha Programme*, in: *Selected Works*, Moscow, 1977, vol.3, pp. 14-15.

29 Marx and Engels, *Collected Works,* vol.5, pp. 31, 44.

نسبت میان انسان و طبیعت، یعنی ارتباط میان انسان و محیط زیست او، در نگاه نخست امری پیش پاافتاده و عادی می‌نماید. بیشتر مردم قائل به دوگانگی انسان و طبیعت هستند، و باور دارند که انسان در جریان زندگی هر روزه‌ی خود ناگزیر به یاری ابزاری که از طبیعت وام می‌گیرد، و آن‌ها را جهت دسترسی به اهداف خود به کار می‌گیرد، دگرگونی‌هایی در طبیعت فراهم می‌آورد. این نگرش ساده گرایانه، در ارتباط و داد و ستد میان انسان و طبیعت مشکلی نمی‌بیند. اما دشواری اینجاست که انسان فقط در جهان طبیعی، یعنی در محیط گرداگرد خویش زندگی نمی‌کند. او در جهانی روانی و ذهنی نیز می‌زید. همان طور که محیط زیست طبیعی‌ای دارد، محیط زندگی دیگری هم دارد که بیشتر آن را «فرهنگی» می‌خوانند (به وسیع‌ترین معنای ممکن واژه‌ی فرهنگ). شیوه‌ی رفتار و رویارویی انسان با جهان غیرانسانی یا طبیعی، نتیجه‌ی باورهای فرهنگی‌اوست، یعنی به‌شیوه‌ی نگرش و تلقی او از خویشتن، محیط زیست، و روابط اجتماعی‌اش مرتبط می‌شود. انسان نمی‌تواند در جهان زندگی و کار کند، و در آن دگرگونی‌ای ایجاد کند، اگر مجهز به تصوری از دگرگونی نباشد و طرحی از پیش نریخته باشد (هر چقدر هم که این طرح مبهم، یا ابتدایی باشد)، و در نتیجه بر اساس پیش ـ فهم‌هایی دست به عمل نزده باشد. هر گونه عمل انسانی به یکی از تأویل‌های ممکن از واقعیت‌ها بازمی‌گردد. این تأویل‌ها خود را به صورت طرح‌ها و خواست‌هایی نشان می‌دهند که به سهم خود در مرحله‌ای پیش‌تر با عناصر فرهنگی و از آن میان با محدودیت‌ها یا گشایش‌های طبیعی و محیط زیستی فراهم آمده‌اند. می‌توان گفت که تفاوت طبیعت و فرهنگ خود زاده‌ی موقعیتی متافیزیکی در اندیشه است، و نسبت این ـ همانی انسان و طبیعت، که دیدیم مارکس جوان نیز به آن اشاره داشت، نسبتی راستین و مهم است.

پیش فرضی که به دوگانگی انسان و طبیعت باور می‌آورد، و میان آدمی و محیط زیست او تقابل قائل می‌شود، بیشتر از این تقابل نتیجه‌ای خردباورانه و مدرن می‌گیرد، و انسان را عامل دگرگون‌کننده‌ی طبیعت و محیط‌زیست معرفی می‌کند، و رسالت انسان را سالاری بر آنچه مفیستو «نیروهای کور و کر طبیعت» نامید، می‌شناسد. دوگانگی انسان / طبیعت موجب بدفهمی‌های فراوان، و در عمل اسباب پیدایش مخاطرات جدی برای زندگی انسان و بقاء سیاره‌ی او شده است. این دوگانگی را نیرویی بیرون انسان

نیافریده که بر او و محیط زیست او داوری کند، بل خود آدمی، آن هم به هدف سالاری بر طبیعت آن را آفریده است: «ما نمی‌توانیم میان طبیعت ساخته و پرداخته‌ی ذهن خود یعنی جهان فرهنگی‌مان، و ساختار مستقل جهان ناب بیرون تفاوتی قائل شویم».[۳۰]

بر اساس گسترش مفهوم زیست-جهان یا Lebenswelt که هوسرل در واپسین نوشته‌های خود به‌کار برده،[۳۱] متوجه می‌شویم که ما در جهانی یکه زندگی نمی‌کنیم که همچون خوان نعمتی پیش روی همه گسترده باشد. هر یک از ما در دنیایی ویژه‌ی خود به سر می‌بریم، جهانی که خود ساخته‌ایم، بخشی آگاهانه و بخشی ناآگاهانه، گاه از سر تعمد و بر اساس نقشه و برنامه، بیشتر بدون اراده، خواست و دانایی. این جهان را از راه و به یاری واژگان ساخته‌ایم. واژگانی که ارتباط ضروری و مستقیمی با ابژه‌هایی که از آن‌ها یاد می‌کنند، ندارند. زبان در این پندار متافیزیکی‌ای که ما برای خود آفریده‌ایم نقشی اساسی ایفا می‌کند. یادکردن از واقعیتی مستقل می‌تواند تحمیل واقعیت از سوی زبان باشد. این نکته که در آیین‌های ودانتا، ماهایانا بودیسم و تائوئیسم دانسته و بیان شده بود، و در دوران ما در آنچه به «بوم‌شناسی ژرف» به ویژه در تأویلی از اندیشه‌ی هیدگر معروف شده، بار دیگر مطرح شده است. اصرار هیدگر به بازگشت به خانه، تلاش او در روشن‌کردن بنیاد متافیزیکی مدرنیته، و تأکید مکرر او بر ضرورت گوش سپردن به آوای هستی، یادآور همان رهنمودهای آیین‌های کهن آسیایی است که آموزش می‌دادند تا «چیزها را چنان که هستند» رها کنیم، و بکوشیم تا به بینش و بصیرتی دست یابیم که روشن کند، چگونه به جای بنیاد تعمق، اصول و باورهایی را نشانده‌ایم. آن آیین‌ها انسان-محوری و انسان-مرکزی را زیر سئوال می‌بردند. و هیدگر هم (که در *فلسفه چیست؟* و *چه چیز اندیشه خوانده می‌شود؟* حتی نپذیرفته بود که فلسفه‌ی هندی و آسیایی وجود دارد!) با روشی همانند ما را متوجه مخاطراتی ژرف می‌کند.[۳۲]

---

30 J. Margolis, *The Truth about Relativism,* Oxford, 1991. quoted in: I. G. Simmons, *Interpreting Nature,* London, 1993, p. 3.

31 P. Trotignon, *Le Coeur de la raison, Husserl et la crise du monde moderne,* Paris, 1986, pp. 247-261.

32 M. E. Zimmerman, "Heidegger and Deep Ecology", in: *The Cambridge Companion to Heidegger,* Cambridge University Press, 1996, pp. 240-270.

۳

مارتین هیدگر دوران مدرن را روزگار سوژه‌ی مستقل و بیان‌گر واقعی عدم اصالتی می‌داند که خصلت نمای متافیزیک غربی است. در نوشته‌های او، پیش از چرخش (Kehre) مشهور در اندیشه‌اش، ملاک تأویل تاریخی، زمان‌مندی و تاریخیّت دازاین (آنچه او در سال ۱۹۲۹ در *کانت و مسأله‌ی متافیزیک*، «متافیزیک دازاین» خوانده بود)[۳۳] در چشم‌انداز باز جهت‌یابی علوم بود. او در «متافیزیک چیست؟» (۱۹۲۹) از وحدت علم طبیعت و تاریخ، به خاطر ریشه‌هایشان در متافیزیک دازاین یاد کرد.[۳۴] در دهه‌ی ۱۹۳۰ هیدگر به تدریج به جای «مسأله‌ی هستی» یا seinsfrage از «تاریخ هستی» یا seinsgeschichte یاد کرد. این تاریخ، تاریخِ متافیزیک و فراموشی هستی را نیز دربرمی‌گرفت. در متون پس از چرخش، هیدگر همچنان از ریشه‌ی علوم در متافیزیک یاد می‌کرد، ولی ملاک‌های علمیّت را در تاریخ متافیزیک می‌یافت و نه در متافیزیک دازاین. هیدگر در دوره‌ی دوم کار فکری‌اش به درونمایه‌ها و تقسیم‌های تاریخ متافیزیک نیز توجه کرد، و متوجه «پدیده‌ی» (Erscheinung) «دوران مدرن» (Neuzeit) شد.

هیدگر در شرح دشواری‌هایی که دوران مدرن فراهم آورده است، از چیزی فروگذار نکرد، و پیگیرانه به توضیح آن‌ها پرداخت. او نشان داد که این دوران لحظه‌ای از تاریخ هستی است که در آن هستنده از هستی دور می‌افتد، و توانایی فهم حقیقتِ هستی را نمی‌یابد، مناسبات انسانی نادرست تنظیم شده، استبداد باورهای همگان و اکثریت شکل گرفته، میان انسان و محیط زیست او نسبت نادرست بهره کشی برقرار شده، خرد انسانی خرد حسابگر شده، انسان‌گرایی همچون بیان کامل متافیزیک دازاین حاکم شده، و امر متعالی روی نهان کرده است. زمانه‌ای که هیدگر در آن می‌زیست به سهم خود مشروعیت چنین تأویل‌هایی را توجیه می‌کرد: حکومت‌های جبّاری که مشروعیت اعمال خود را از «اراده‌ی اکثریت» به دست آورده بودند (هیدگر نشان داد که با تردید به دمکراسی می‌نگرد)، جنگ، ویرانی محیط

---

33 M. Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics,* trans, J. Churchill, Indiana University Press, 1962, p. 239.

34 M. Heidegger, *Qu´est-ce que la métaphysique?,* in: Questions i, Paris, 1976, pp. 23-24.

زیست، نگرش ابزاری به طبیعت و به دیگر انسان‌ها و ... از این رو هیدگر از «شب ظلمانی» دوران نو یاد می‌کرد، و در «قطعه‌های آناکسیمنس» می‌پرسید: «آیا ما در شامگاه بزرگترین دگرگونی سیاره‌ی خود به سر می‌بریم؟ آیا شبی را می‌گذرانیم که خبر از صبح دیگری دارد؟ آیا سرزمین شب (Land des Abend) تازه پدید آمده است؟ آیا قلمرو شب (Abendland) باختر و خاور را یکسان در خود غرق می‌کند، و هر چیز اروپایی را تا حدّ جایگاه (Ortschaft) تقدیری تازه و مهمتر تقدیری تاریخی بالا می‌کشد؟».[۳۵]

در همان دهه‌ای که هیدگر به نیهیلیسم اروپایی می‌اندیشید، استاد قدیم‌اش ادموند هوسرل نیز درباره‌ی «بحران علوم اروپایی» می‌نوشت، و بن‌بست فرهنگ و اندیشه‌ی روزگار را در خرد حسابگر و منطق کمّی مدرنیته می‌یافت. هیدگر و هوسرل یگانه اندیشگرانی نبودند که خطر را می‌دیدند و از آن حرف می‌زدند. بسیاری از انتقادهای هیدگر به مدرنیته در آثار شماری از اندیشگران هم نسل او نیز یافت می‌شوند. آنچه در کار هیدگر تازه است، قرار دادن آن همه در بنیاد متافیزیکی فراموشی هستی است. اگر او از انسان‌گرایی یاد می‌کرد، آن را نه علت مصیبت‌های مدرنیته، بل یکی از معلول‌ها به شمار می‌آورد، و علت را در فراموشی هستی می‌جست. او می‌گفت که خرد مدرن سرسخت‌ترین دشمن اندیشیدن (Denken) است، زیرا راه را می‌گشاید تا فراموشی اندیشه به هستی توجیه، و حتی ضرورتِ فکر انکار شود. این خرد با تکیه به دستاوردهای تکنولوژی، و تسهیل زندگی هر روزه که هدف مدرنیته است، وانمود می‌کند که سخن گفتن از هستی عمل نابخردانه‌ای است.

بنیان فلسفی تحلیل هیدگر از مدرنیته در درس گفتارهای او در مورد نیچه یافتنی است. این درس‌ها در سال‌های ۱۹۳۶ تا ۱۹۴۶ ارائه شدند، و همراه با دیگر نوشته‌ها و گفتارهای هیدگر درباره‌ی نیچه در دو مجلد به نام *نیچه* در سال ۱۹۶۱ منتشر شدند. این متن‌ها در مقایسه با دیگر آثار هیدگر ساده‌اند، و هدف‌شان روشنگری مدرنیته است. از نظر تاریخی هم زمان‌اند با *ادای سهمی به فلسفه* و مقاله‌ی «دوران تصویر جهان». هیدگر به نیچه‌ی متافیزیسین انتقاد دارد. مفهوم ابر انسان و تصور نیچه از آینده را به باد انتقاد می‌گیرد، اما در گوهر بحث او درباره‌ی مدرنیته نکته‌هایی بدیع و آموزنده می‌یابد. به جای خواستِ قدرت

---

35 M. Heidegger, "La parole d´Anaximandre", in: *Chemins qui ne mènent nulle part,* trans. W. Brokheimer, Paris, 1969, p. 266.

نیچه‌ای از خواستِ خواست که در بنیان خود خواست امنیت و تضمین سهولت زندگی است یاد می‌کند.[۳۶] می‌پذیرد که پویایی مدرنیته، طرح ریزی‌های آن، بازسازی‌های پایان‌ناپذیرش (آنچه کانت «کامل کردن جهان» خوانده بود) در بنیاد خود واپس گراست. مدرنیته باید این اطمینان را ایجاد کند که هستی همواره در هستنده‌ها یعنی در امور موجود و واقعی حاضر است. بازنمود جهان، این گونه شکل «اطمینان به خود» گرفته است، اما این اطمینانی کاذب است. هدف مدرنیته، سالاری انسان بر جهان و چیرگی او بر محدودیت‌هاست. مدرنیته یک‌بار دیگر پیش-فرض‌ها، باورها و تعصب‌های سنتی را در مورد ضرورت بارآوری تام پیش کشیده و به آن‌ها شکل رادیکال داده است. بنیاد متافیزیک مدرنیته را به جنبش وامی‌دارد. اینجا هستی، نه بخشش خداوند و یا نیروهای متعالی، و نه آشکارگی، بل حضور چیزهاست. هستی در قلمرو ابژه‌های رام و سر به فرمان سوژه‌ی دانا، مستقل، مختار، خودشناسنده و خود بیان‌کننده در آمده است. این سوژه، انسان درون-سر (Sub-jectum) راستین و اصیل است.[۳۷]

سالاری سوژه در روزگار مدرن با کار فلسفی دکارت اعلام شد. این بیان کامل بنیاد متافیزیک بود. Cogito یا «من می‌شناسم» دکارت تفکیک ناپذیری، خود بیانگری و استقلال را همراه داشت. سوژه‌ی مدرن، از نظام باورهای سده‌های میانه گسسته، و مفهوم مکاشفه‌ی حقیقت را که اساسی یهودی-مسیحی داشت، کنار گذاشته است. این استقلال نمی‌توانست بدون پایه‌ای تازه باقی بماند. ایقانی تازه پدید آمد که باز بر بنیادمتافیزیک سامان یافته بود. حقیقت موضوع دانایی‌ها شناخته شد، و شاخه‌های گوناگون دانش به انسان اطمینان بخشیدند که می‌تواند بر تمامی نیروهای پیش روی خود چیره شود. تلاش دکارت برای کسب ایقان، کوششی مدرن بود. حقیقت مطلق سده‌های میانه در انسان ظهور می‌کرد، خواست دانایی، خواست پژوهشی می‌شد که رو به سوی یقین داشته باشد. شک با قدرت بیشتری کنار زده می‌شد.

هیدگر نشان داد که نیروی «من می‌شناسم» در حدّ شناسایی و سخن شناخت‌شناسانه محدود

---

36 M. Heidegger, *Nietzsche,* trans, D. Farrell Krell, New York, 1991, vol. 4, p. 99.

۳۷ قطعه‌ی پانزدهم از بخشش «نیهیلیسم اروپایی» با عنوان «تفوق سوژه در دوران مدرن»:
ibid, vol. 4, pp. 96-101.

نمی‌ماند، و هستی‌شناسانه می‌شود. خود ـ آگاهی‌ای که در قلب فلسفه‌ی دکارت جا خوش کرده بود، تبدیل به سرمشق شد. گوهر متافیزیک دوران مدرن با این واقعیت آغاز شد که یقینی تضمین‌کننده بیابد. سوژه برای دکارت همان نقش گوهر واقعی چیزها در متافیزیک ارسطویی را یافت. هر چه دکارت با این بنیان متافیزیکی بیشتر درگیر شد، لزوم حقیقتی یقینی را بیشتر احساس کرد. سوژه‌ی اندیشگر تبدیل به ملاک فهم دقیق آن حقیقت بیرونی، و خود ـ آگاهی شد.[۳۸] سوژه‌ی خودآگاه بعدها در شکل هگلی خود بیانگر مدرنیته شد. «من می‌شناسم» دکارتی فقط نمی‌گوید که من می‌شناسم پس هستم، بل می‌گوید من آن بازنمودی هستم که بازنمایی اصلی، کامل و نهایی محسوب می‌شوم، و راهبری می‌کنم. به قول گوته: «من آن هستی‌ام که هستی برای اوست». حقیقت جز ایقان من نیست. چیزها تا به ملاک محکم و خلل‌ناپذیر من سنجیده نشوند، وجود ندارند. قبول «من برین» همچون بنیاد، هم ضرورت مطلق بازنمایی و هم انکار بنیاد متافیزیک است.[۳۹] هیدگر می‌خواست بنیاد متافیزیک را نشان دهد تا این ادعاها را باطل کند. «آن‌که می‌اندیشد» یعنی سوژه‌ی مدرن، بازنمودی که بازنمود اصیل و راستین معرفی می‌شود، راه را بر افق هستی‌شناسانه‌ی تازه‌ای می‌گشاید: متافیزیک مدرن. گردش شناخت‌شناسانه‌ای که دکارت در سرآغاز روزگار مدرن سامان داده بود، همچون آن اسب چوبی در تروا عمل کرد. متافیزیک درونش جای گرفت. «من می‌شناسم» ابزاری شد که تضمین حقیقت باری دیگر پدید آید. «من می‌شناسم» نقش تازه‌ی انسان را روشن کرد. هستی‌ای که بر محور آن هر چه هست، چنان‌که در هستی و حقیقت خود هست، چرخنده است. انسان مرکز همه چیز شد. هستی‌شناسی به انسان‌شناسی تبدیل شد. هستی به بازنمایی و بازنمود تقلیل یافت.[۴۰]

وظیفه‌ی فلسفه‌ی بعدی این شد که استدلال‌های دکارت را از تناقض‌ها بپیرایند، و مفهوم

---

38 M. Heidegger, "The Word of Nietzsche", in: *The Question Concerning Technology and other Essays,* trans. W. Lovitt, New York, 1977, p. 82-83.

39 Heidegger, *Nietzsche,* vol. 4, p. 144.

۴۰ هیدگر در پیوست چهارم به مقاله‌ی «تصویر دوران مدرن» رابطه‌ی میان متافیزیک دکارت و متافیزیک افلاطونی-ارسطویی را روشن کرده است:

Hiedegger, "The Age of World Picture", in: The *Question Concerning Technology,* pp. 139-141.

کامل انسان‌شناسانه‌ی آن را آشکار کنند. کانت با تمرکز بحث بر سهم مورد پیشا-تجربی منطق برین (مقوله‌ها) و تخیّل (شمای مفهومی)، توانست انقلاب کپرنیکی خود را در شناخت‌شناسی کامل کند، و عینیت امر واقعی و ذهنیت امر اندیشگون را پیش کشد. دیگر تقلیل امر واقعی به امر عینی جز از راه پذیرش حق برتر سوژه‌ی برین ممکن نبود. هستی مطلق تمامی هستنده‌ها جنبه‌ی انسان شناسانه یافت.[۴۱] سنجش خردناب یا رادیکال‌تر کردن اساس استراتژی دکارتی هستی را (که به شیوه‌ی متافیزیکی تمامیّت هستنده‌ها شناخته می‌شد) همچون چیزی در مقابل سوژه معرفی کرد. اکنون پیش روی پیروان فقط یک کار باقی مانده بود: این که اصول بنیادین خرد ناب کشف شود، تا بر اساس آن چیز بودن چیزها ثابت شود. این هم کار «علم» بود.

پیش از هیدگر، نیچه اوج این هستی شناسانه کردن و تقلیل‌دهندگی را انسان‌گرایی مدرنیته دانست. نیچه، همچنان که کاستی‌های این انسان محوری را برمی‌شمرد، خود بنیاد تازه‌ی متافیزیکی‌ای را از راه «خواست قدرت» استوار کرد. در این بنیاد انسان در حکم خواستی است جهت افزایش قدرت خویش. نیچه سوژه‌ی دکارتی را رد کرد، اما از راهی دیگر آن را تا آخرین حدّ ممکن پیش برد، و به گونه‌ای افراطی به حدّ منطقی و مرز نهایی‌اش رساند. او ایقان متافیزیکی دکارت را به شکل خواست قدرت زنده کرد. واقعیت در حدّ افراطی‌اش تثبیت شد تا موضوع دخالت‌های خواست قدرت قرار گیرد. عدم اصالت هستی که نخست با سوژه‌ی دکارتی جلوه کرده بود، اکنون در طلب یقین در پیکر خواست قدرت نیچه خود را نشان می‌داد. در تقلیل هستی به آنچه می‌تواند «اطمینان خاطر و امنیت فراهم آورد»، پژواک هم‌آوازی نیچه را می‌توان شنید: باید مواد لازم را برای خواست قدرت تهیه کرد. نیچه ناقدی بزرگ، و در عین حال به عنوان «آری‌گو به زندگی» وارث واقعی دکارت هم بود. او بیانگر افراطی بیانِ خود سوژه‌ی مدرن شد، و در افق اندیشه آخرین کلام متافیزیک را به زبان آورد.[۴۲] او بر اساس تأویلی خاص از آنچه هست، پایه‌ای محکم فراهم آورد، تا سوژه مستحکم شود. انسان، «من» پنهان در سوژه‌ی دکارتی، برجسته و خواست قدرت شد. انسانی

---

41 Heidegger, *Kant and the problem of Metaphysics*, pp. 239-255.

۴۲ در این مورد بنگرید به کتاب مهم و روشنگر زیر:

M. Haar, *Nietzsche et la métaphysique,* Paris, 1993.

که خود را چنین می‌بیند، جهان را دگرگون و همه چیز را تبدیل به ابژه‌ی خواست می‌کند. و زمین را «چیزی» می‌شناسد که باید بیش از هر چیز دیگر در اختیار او قرار گیرد: «در این فراشد ابژه‌سازی نامشروط، طبیعت همچون ابژه‌ی تکنولوژی ظاهر می‌شود».[۴۳]

سوژه‌سازی دکارت، کانت و نیچه و این که آنان آنچه را که هست به بیانگر یا بازنمود تقلیل می‌دهند، بیان تقدیر متافیزیکی دوران مدرن است. این تقدیر جهان را باز می‌سازد، و به هستی‌شناسی تولیدگرایانه‌ی سنتی در شکل انسان‌شناسی تحقق می‌دهد. از «ایده»ی افلاطونی تا سوژه‌ی فلسفه‌ی مدرن که از راه بازنمود شکل گرفته، مسیر متافیزیک غربی قابل تشخیص است. از ابژه‌انگاری فلسفه‌ی کهن تا ابژه‌سازی نامشروط علم مدرن، هم تصویر جهان دگرگون می‌شود (جهان از متنی نوشته شده به ساعتی مکانیکی تبدیل می‌شود) و هم ابزارسازی شکل می‌گیرد. بر اساس انسان محوری همه‌ی چیزها و انسان‌ها نه فقط ابژه که ابزار می‌شوند. همه چیز ماده‌ی خام تجربه‌ی سوژه دانسته می‌شوند. جنبه‌ی هراس‌آور دوران مدرن، انسان‌گرایی و تقدیر تکنولوژی این است که انسانیت همچون «ماده‌ی خام» جلوه می‌کند.

۴

در نهم ژوئن ۱۹۳۸ هیدگر در دانشگاه فرایبورگ سخنرانی‌ای با عنوان «بنیاد تصویر مدرن از جهان به وسیله‌ی متافیزیک» ارائه کرد، که با دگرگونی‌هایی، و همراه با پیوست‌های مهمی، سال‌ها بعد در مجموعه‌ی *بیراهه‌ها* به نام «دوران تصویر جهان» منتشر شد. در آن سخنرانی هیدگر دوران مدرن را افقی از حقیقت معرفی کرد که وارد موقعیتی شده که آن را با عنوان لاتین imago ideaque mundi مشخص کرد. برابر این عبارت لاتین را هم به آلمانی Weltbilde دانست، که در این نوشته آن را «تصویر جهان» می‌خوانم. آنچه در عنوان سخنرانی او به «تصویر مدرن از جهان» ترجمه شده عبارت آلمانی Neuzeitlichen Weltbildes است.[۴۴]

---

43 Heidegger, "The Word of Nietzsche", in: *The Question Concerning Technology,* p. 107.

44 M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbilder,* in: *Holzwege,* GA, 5, PP. 69-104.

متن اصلی سخنرانی هیدگر اندکی پیش از سخنرانی دیگر او یعنی «سرچشمه‌ی اثر هنری» تهیه شده است. می‌توان گفت که هم «سرچشمه‌ی اثر هنری» و هم درس گفتارهای هیدگر در مورد نیچه استوار به اندیشه‌هایی هستند که در «بنیاد تصویر مدرن از جهان به وسیله‌ی متافیزیک» بیان شده‌اند. کسانی که در مورد Kehre یا چرخش مشهور در اندیشه‌ی هیدگر پژوهش می‌کنند، سخنرانی و متن رساله‌ی «دوران تصویر جهان» را یکی از مهمترین منابع می‌دانند. ارزش آن در این مورد همپای «آیین افلاطون درباره‌ی حقیقت» و ***نامه‌ای درباره‌ی انسان‌گرایی*** است. با این متن، ملاک تأویل تاریخی در اندیشه‌ی هیدگر به دست می‌آید، و به طور خاص در تقابل با خردگرایی روش شناسانه‌ای علوم انسانی قرار می‌گیرد. در این متن، هیدگر از آنچه «متافیزیک دازاین» خوانده بود، فراتر رفت، و به «تاریخ هستی» رسید. با توجه به این تاریخ توانست ملاک‌های مدرن علمیّت را زیر سئوال ببرد، و نشان بدهد که تا چه حدّ از ادراک حقیقت هستی دور افتاده‌اند.[۴۵] هر چند سخنرانی «بنیاد تصویر مدرن از جهان به وسیله‌ی متافیزیک» در اوج قدرت نازی‌ها در آلمان و چهارده ماه پیش از آغاز جنگ جهانی ارائه شد، اما اندکی دقت به متن، به خوبی نشان می‌دهد که تا چه حدّ از مبانی اعتقادی و فکری نازیسم دور است. گفته‌ی هیدگر در مصاحبه‌اش با «*اشپیگل*» (۱۹۶۶) که «هر کس که گوشی برای شنیدن داشت، می‌توانست در درس گفتارهای من درباره‌ی نیچه ضدیت کامل با ناسیونال سوسیالیسم را بیابد» با همین قدرت می‌تواند در مورد متن سخنرانی «دوران تصویر جهان» نیز صادق باشد.

در رساله‌ی «دوران تصویر جهان» اصطلاح Weltbild یا تصویر جهان بیان مسخ تاریخی‌ای است که منش بنیادین مدرن دوران مدرن را بیان می‌کند. در این مورد هیدگر از das Neue der Neuzeit یاد کرده است، یعنی از آنچه در روزگار مدرن، مدرن است.

← برگردان‌های انگلیسی و فرانسوی این مقاله در منابع زیریافتنی هستند:

M. Heidegger, "The Age of World Picture", in: The *Question Concerning Technology and other Essays,* trans. W. Lovitt, New York, 1977, pp. 115-155.

M. Heidegger, "L´epoque des conceptions du monde", in: *Chemins qui ne mènent nulle part,* trans. W. Brokmeier, Paris, 1968 (1992), pp. 69-101.

45 J. Andrew Barash, "L´image du monde à l´époque moderne", in: *Heidegger et son siècle,* Paris, 1995, pp. 151-167.

«تصویر جهان» بر آمدن دورانی به عنوان امکانات تازه در تأویل حقیقت و شکل‌گیری فهم از جهان، و بازنمود آن همچون تصویر است که همانندی در تاریخ پیشین ندارد.[۴۶] تصویر جهان، فضای تازه‌ی حقیقت است. هیدگر گفته، در زمانی که ما در مورد گوهر دوران مدرن می‌اندیشیم، مسأله‌ی «تصویر جهان» را پیش می‌کشیم. مقصود ما از جهان «هر آن چیزی است که وجود دارد» و می‌افزاید که مقصودش نه فقط جهان مادی، بل تاریخ نیز هست.[۴۷] هیدگر نشان داده که «بنیاد جهان» جدا از این که چگونه به آن بیاندیشیم، در این عنوان کلی جهان جای می‌گیرد. در پیوست پنجم رساله می‌خوانیم: «مفهوم جهان چنان که در *هستی و زمان* تکامل یافته فقط در افق مسأله‌ی «گشودگی برای هستی» فهمیده می‌شود، و این مسأله به سهم خود، رابطه‌ی نزدیکی با مسأله‌ی بنیادینی دارد که به معنای هستی مربوط می‌شود و نه به معنای آنچه وجود دارد».[۴۸]

در سخنرانی و رساله‌ی «دوران تصویر جهان» به سوژه‌سازی مدرن از زاویه‌ی تازه‌ای نگاه می‌شود. در این رساله، همچون رساله‌ی «سرچشمه‌ی اثر هنری»، کار هیدگر تا حدودی به شکل و شیوه‌ی کارهای همان دوره‌ی او نمی‌خواند. در آن دوران هیدگر بیشتر به تأویل متون فلسفی می‌پرداخت، و در خلال تأویل خود، نکته‌های تازه و خاص خود را نیز پیش می‌کشید. ولی در این دو رساله او به طور مستقیم به طرح نظریات خود پرداخت. درونمایه‌ی مهم «دوران تصویر جهان» علم است، و راه را برای بحث‌های بعدی هیدگر در مورد تکنولوژی، ماشین و ابزار، سوژه‌سازی، قاب‌گیری، و فقدان نیروی برین یا به قول خودش «غیبت خدایان» گشود. این رساله در حکم تلخیص استادانه‌ی اندیشه‌هایی است که در *ادای سهمی به فلسفه* یا Beiträge به‌گونه‌ای مفصل آمده‌اند. *ادای سهمی به فلسفه* در زمان حیات هیدگر منتشر نشد، و برای نخستین‌بار در سال ۱۹۸۹ همچون مجلد ۶۵ *مجموعه‌ی آثار* او منتشر شد. باری، در رساله او کوشید تا به طور خلاصه شناخت تاریخی از آنچه را که وجود دارد» زمینه‌ی فهم «منش بنیادین دوران مدرن» را بگشاید.[۴۹] این تأویلِ تأویلِ مدرن از آنچه هست، تا حدود زیادی به روش او در خواندن متون فلسفی همانند است. آنجا هم او از طریق تأویلِ شرح

46 Heidegger, "The Age of World Picture", p. 128.

47 *ibid*, p. 129.

48 *ibid*, p. 141.

49 *ibid*, pp. 127- 128.

فلسفی فیلسوفان بر جهان و مفاهیمی که پیش‌تر جهت شناخت جهان ارائه شده، ناتوانی آنان در راهیابی به شناخت بنیادین هستی‌شناسانه را نشان می‌داد، یا راهگشایی‌های آنان را در مواردی که پیش رفته بودند، ثابت می‌کرد.

«فروکاسته شدن جهان به تصویر» نمایانگر علم همچون حلقه‌ی رابط میان انسان‌گرایی مدرن و «تابعیت از تولید» بر اساس حاکمیت خرد حسابگر و ابزاری است. خرد باوری بدون امتیازی که برای عمل مدرن قائل است، نمی‌تواند به زندگی خود ادامه دهد. هیدگر کوشید تا با تدقیق گوهر عمل مدرن نشان دهد که نسبت آن با واقعیت جهان ابژه‌ها، که به صورت تصویر نمایان می‌شود چیست. او کوشید تا بنیاد متافیزیکی‌ای را که علم را برجسته می‌کند، و از این راه خود را پنهان می‌دارد، آشکار کند. به گمان هیدگر اگر بنیاد شناخته شود «تمامی گوهر دوران مدرن از راه آن شناخته می‌شود».[50] پس می‌شود نخست چنین پرسید: «گوهر علم مدرن در چه چیزی نهفته است؟» چنین می‌نماید که پاسخ روشن است: گوهر آنچه علم مدرن می‌خوانیم پژوهش است. علم مدرن اساساً با epistémé یونانی و Doctrina و scientia ی سده‌های میانه از این نظر تفاوت دارد که پیش از هر چیز خود را به صورت پژوهش معرفی می‌کند. هیدگر می‌گوید که گوهر آنچه ما امروز علم می‌نامیم پژوهش است، اما گوهر پژوهش چیست؟ پژوهش همچون گشایش عمل است که امکان دانایی را فراهم می‌آورد. نیازمند «دقت علمی» و انضباط است. همچون شکلی از دانایی، یک شیوه است، اما نه به معنای دقیق «روش»، بل به معنایی بسیار گسترده‌تر. همچون کاری که در فیزیک که نخستین و همچنان الگوی علوم مدرن است، رخ می‌دهد.[51]

علم بر اساس طرح و برنامه‌ای به یاری انضباط و دقت تبدیل به پژوهش، خواه علمی و خواه تاریخی، با هر نیّت و مقصود که پیش برود، ناگزیر است به شکل جریانی شکل گیرد، و متوجه محاسبه‌ی آینده، و ارزیابی تا حدودی تأییدآمیز گذشته باشد. این حسابگری و تأیید سبب می‌شوند که هم طبیعت و هم تاریخ تبدیل به موضوع‌های جریانی توضیح‌دهنده شوند. علم وقتی پژوهش است که روش شناسانه باشد. روش‌شناسی یکی از منش‌های پژوهش است. از آنجا که دانایی از طبیعت پیش‌تر به پژوهش تبدیل شده است، آزمون‌ها ممکن می‌شوند،

---

50 *ibid*, p. 117.

51 *ibid*, p. 118.

آزمون و تجربه در علمی مثل فیزیک صورت نمی‌گرفتند اگر پیش‌تر بنیاد متافیزیکی‌ای فراهم نیامده بود که در آن دانایی از طبیعت و از هر هستنده‌ای شکل پژوهش به خود گرفته باشد.[۵۲] هیدگر که می‌کوشد تا گوهر علم مدرن را بشناسد تا بتواند بنیاد متافیزیکی آن را کشف کند، می‌پرسد: کدام فهم از هستندگان و کدام برداشت از حقیقت سبب شده که علم به پژوهش تبدیل شود؟[۵۳] اگر پاسخ به این پرسش را بیابیم، می‌توانیم پاسخ به سئوال دیگری را نیز پیدا کنیم: چه چیز در زندگی مدرن همه چیز را به حسابگری و خردابزاری فروکاسته است؟ تبدیل دانایی به پژوهش مدعی است که می‌تواند هر هستنده‌ای را موضوع تحقیق و پژوهش قرار دهد. این تبدیل همه چیز به ابژه، و عینیّت جهان را متصور شدن، شرط اصلی علم به مثابه پژوهش است. این ابژه‌سازی روی نمی‌دهد مگر این که «حقیقت تبدیل به ایقان بازنمود شده باشد».[۵۴] در متافیزیک دکارتی حقیقت به عنوان ایقان بازنمود جلوه می‌کند. هر چیزی، هر ابژه‌ای می‌تواند بازنمایی شود. هر چیز خبر از چیز دیگر می‌دهد.

این به شکل گسترده‌تری روشن‌کننده‌ی بنیاد گوهر روزگار مدرن نیز هست. تبدیل هر ابژه به بازنمود، ابژه شدن هر چیزی است. این ناگزیر نظامی فرجام‌شناسانه می‌آفریند. انسان تبدیل به موجود همه چیزدانی می‌شود که از فرجام و نهایت پژوهش خبر دارد. دانایی او به فراشد پژوهش معنا، مسیر و جهت می‌دهد. هیدگر می‌نویسد: «گوهر دوران مدرن می‌تواند در این واقعیت دیده شود که انسان با آزاد کردن خود برای خویشتن، خودش را از بندهای سده‌های میانه رها می‌کند. ولی این مشخصه‌سازیِ درست، سطحی باقی می‌ماند، و موجب خطاهایی می‌شود که ما را از فهم بنیاد اساسی روزگار مدرن باز می‌دارد، و در نتیجه نمی‌گذارد که به داوری در مورد وسعت گوهر دوران بپردازیم. به یقین، دوران مدرن، همچون نتیجه‌ی آزادی انسان، ذهن‌گرایی و فردگرایی را معرفی کرده است .... آنچه در این جا بنیادین است ضرورت مناسبات درونی ذهن‌گرایی و عین‌گرایی است».[۵۵] سوژه، هستی‌ای است که هر هستنده‌ای از دیدگاه منش هستی خود، و حقیقت خود، به او وابسته می‌شود. و البته برای این تبدیل باید «فهم هر آنچه که هست، به عنوان یک کل، تغییر کند».

یک بار دیگر با دایره‌ی هرمنوتیک سروکار یافته‌ایم. فهم کلی یا سوژه شدن و سوژه شدن

---

52 *ibid*, p. 120.

53 *ibid* p. 126.

54 *ibid*, p. 127.

55 *ibid*, pp. 127-128.

با فهم کلی پدید می‌آیند. علم با تبدیل شدن به پژوهش همه چیز را به ابژه، و حقیقت را به ایقان بازنمایی تبدیل می‌کند. از راه این تبدیل انسان تبدیل به سوژه می‌شود، و با مرکزیّت سوژه، تبدیل همه چیز به ابژه آسان می‌شود. در قلب بحث هیدگر منطق «دگرگونی در فهم کلیّت» نهفته است. دگرگونی‌ای که انسان را تبدیل به درون-سر یا سوژه می‌کند، و این زمانی ممکن می‌شود که جهان تبدیل به تصویر شده باشد. هیدگر فقط نمی‌گوید که «جهان»، یعنی عنوانی که در حق «آنچه در تمامیّت خود وجود دارد» به کار می‌رود، به ابژه‌ای آماده‌ی بازنمایی تبدیل می‌شود بل او می‌گوید که افق جهان تغییر می‌کند. این افق چنان دگرگون می‌شود که جهان تبدیل به تصویر می‌شود. همه چیز به بازنمود تبدیل می‌شوند، و انسان که خود را تافته‌ای جدابافته و مستقل می‌شناسد، که می‌پندارد به دلیل سوژه بودن اوست که همه چیز ابژه شده، خود تبدیل ابژه‌ای، بازنمودی، تصویری، خلاصه چیزی غیر از خودش می‌شود.

هیدگر می‌نویسد: «واقعیت تبدیل کلی جهان به تصویر، گوهر دوران مدرن را روشن می‌کند».[56] اینجا تصویر فقط معنای مرسوم در هنر نقاشی یعنی کپی، یا بازنمود را نمی‌دهد. راه فهم و مکاشفه است. همان طور که تصویر چیزی راه فهم آن چیز را می‌گشاید. جهان همچون تصویر یا به سان شمایلی که بازنمودی است از چیزی دیگر، چیزی غیر از خودش، یا هستی‌اش، نیازمند نظاره گر است. جهان همچون تصویر باید دیده شود. کسی که جهان را به عنوان تصویر می‌بیند انسان است. این رابطه‌ی نمودار شدن و دیدن بیانگر مناسبتی است متقابل میان انسان و جهان. انسان و جهان تبدیل می‌شوند به عواملی که در قلمرو تصویرسازی جای می‌گیرند. انسان تصویر را تأویل می‌کند، یعنی می‌کوشد تا آن را تعریف کند، بفهمد. او تصویر را تبدیل به چیزی از آن خود می‌کند، درونی می‌کند، و از این راه خود را سوژه یا «درون-سر» می‌کند. انسان سوژه‌ای تصویری subjectum imaginum است. این تبدیل به سوژه شدن ممکن نمی‌شد، اگر جهان به سان تصویری نمودار نمی‌شد، و تصویرسازی رخ نمی‌داد. جهان همچون ایجاد یا بازتولید تصاویر است، و انسان سوژه‌ی تأویل‌کننده است. اما انسان خود هستی خویش نیست، همان‌طور که جهان تبدیل به بازنمود چیزی دیگر می‌شود، انسان نیز نماینده، بیانگر یا بهتر بگوییم بازنمود چیزی دیگر می‌شود. این از خود بیگانگی

56 *ibid*, p. 130.

همان است که پیش‌تر در *هستی و زمان* نیز به بحث گذاشته شده بود. اینجا تفاوت در پیکر استعاره‌ای، یعنی تصویر، بیان می‌شود. انسان همچون مرکز، محور، سوژه‌ی دانا، خود بازنمود است و به معنای درست واژه کار برنده‌ی خرد خویش نیست. آنگاه که انسان به سوژه تبدیل شود و جهان به تصویر، آنچه همیشه به نظر می‌رسید که به طور کامل قابل محاسبه است، محاسبه ناکردنی می‌شود، و این سایه‌ای نامحسوس است بر سر همه چیز، بر سر انسان و جهان.[57] و انسان در حالی که خود نیز بازنمود است تصویر جهان را می‌سازد یا معنی می‌کند.[58]

انسان همچون تخیلی که خود را سوژه، فاعل، دانا، مرکز و ... می‌شناسد وارد جهان تصویرسازی می‌شود، جهانی که در آن همه چیز در قالب، نظم و حالت تصویری جای می‌گیرند. انسان خود را از این نظم بیرون می‌پندارد اما در واقع خودش نیز بخشی از این نظم تصویر سازی شده است. در این تبدیل جهان به تصویر و انسان به بازنمود حقی به انسان تعلق نمی‌گیرد. این سوژه‌ی دانای دکارتی و خواست قدرت نیچه‌ای امتیازی نسبت به جهان ندارد و در تبدیل آن به تصویر خود را نیز در منطق تصویرسازی قرار می‌دهد.[59] آنچه تعیین‌کننده است نه خواست، اراده یا نیّت انسان بل منطق تاریخی دوران متافیزیکی مدرن است. رویدادها نمایانگر لحظه‌ای خاص در جریان دور افتادن از هستی هستند. وقتی چیزها به عنوان موارد مستقل، نمایان می‌شوند، این استقلال فقط استقلال تصاویر یعنی بازنمودهاست و نه بیش. منطق بازنمود، بیانگری، همان منطق سوژه شدن است. و آدمی نمی‌تواند خود را مالک چیزهایی بداند که بر آن‌ها به عنوان تصاویر تسلط می‌یابد.

«وقتی ما درباره‌ی دوران مدرن تعمق می‌کنیم، از تصویر جهان مدرن می‌پرسیم».[60] تصویر اینجا نسخه‌برداری نیست. تصویر جهان نقشی از جهان نیست، خود جهان است که فقط همچون تصویر دانسته می‌شود. تبدیل شدن جهان به تصویر مهمترین، بنیادی‌ترین تبدیل دوران ماست. در مدرنیته جهان از راه تصویر جهانیّت می‌یابد. در فضای آن جهانیّت است که آنچه هست می‌تواند فقط همچون چیزی بازنموده شود: «تصویر جهان زمانی که به طور بنیادین فهمیده شود به معنای تصویری از جهان نیست، بل جهان است که همچون تصویر

---

57 *ibid*, p. 136.

58 *ibid*, p. 132.

59 *ibid*, p. 128.

60 *ibid*, p. 128.

تصور و فهمیده می‌شود».[۶۱] جان کلام اینجاست که جهان مدرن، فقط به صورت تصویر شناختنی است. در سده‌های میانه چیزها آفریده‌ی خداوند یا به بیان لاتینی توماس قدیس ens creatum بودند. نزد یونانیان اما، هر چه بود آشکارگی هستی بود. حقیقت به معنای نه ـ پوشیدگی (aletheia) بود. پیش از دوران مدرن آنچه شناخته می‌شد، در کل و پیش از هر چیز، هرگز چیزی نبود که قرار باشد به وسیله‌ی انسان بازنمایی شود. بازنمایی منش یکه‌ی وجه شناسایی امر واقعی در دوران مدرن است.

این سان ما دیگر از چشم هستی دیده نمی‌شویم. برعکس این ماییم که جهان را به سان بازنمودی، تصویری می‌بینیم. در واقع، انسان برای نخستین‌بار در مقام و موقعیتی قرار می‌گیرد که خود را بیننده‌ی مطلق بیانگارد: «جای شگفتی نیست که انسان‌گرایی نخست آنجا ظهور کند که جهان تبدیل به تصویر شده‌است»[۶۲] باز، شگفتی‌ندارد که «جهان‌بینی» (Weltanschauung) مطرح شود: «همین که جهان به تصویر تبدیل شود، مقام انسان به عنوان جهان‌بینی درک می‌شود».[۶۳] این است راز «تازگی» و «امروزگی» که ما مدرنیته می‌خوانیم. اما همین موقعیت انسان را در معرض تمامی آن انتقادهایی قرار می‌دهد که به نیروی بـرین وارد بود. او می‌بیند، و فکر می‌کند همه چیز به خـاطر دیدن او وجود دارند، اما بـدون دیدن او باز کارها انـجام می‌شوند.

دوران مدرن بر اساس طرحی آگاهانه، افق هستی‌شناسانه‌ی خود را ترسیم می‌کند. تمام دوره‌های پیشین نیز فهمی از آنچه خود هستند ارائه می‌کردند، اما در مدرنیته این فهم درونمایه‌ای شد در خدمت برنامه‌ای: برنامه‌ی سالاری بر کلیّتی که هست. تقلیل هستی به آنچه می‌تواند بازنموده شود، در خود این نکته را پیش می‌کشد که آنچه را که متافیزیک پیش‌تر در حدّ نظریه مطرح می‌کرد مدرنیته در حدّ عملی پیش می‌برد. هر آنچه هست در تمامیت خود اکنون چنان مطرح می‌شود که پیش از هر چیز تا آنجا هستی است که توسط انسان تعیین شده باشد. این تبدیل جهان به تصویر، تبدیل علم به پژوهش، تبدیل انسان به سـوژه، همه برای تسخیر جهان است: «رویداد بنیادین دوران مدرن پیروزی بر جـهان همچون تصـویر است. واژه‌ی Bild یا تصویر اکنـون به معنای تصویری برساخته (Gebild) است، که آفریده‌ی

61 *ibid*, p. 129.

62 *ibid*, p. 133.

63 *ibid*, p. 134.

تولیدکنندگی انسان است، نیرویی که بازنمود می‌کند و پیش می‌نهد».[۶۴] واژه‌ی Gebild یا «تصویر برساخته» را هیدگر ابداع کرد تا تصویر و ساختن را به هم ارتباط دهد. تبدیل جهان به تصویر و انسان به تصویر هستی‌اش، بر اساس محاسبه گری، برنامه‌ریزی، سازمان دادن، الگو ساختن از چیزها، قالب‌بندی، قاب گرفتن جهان صورت می‌گیرد. این همه، بعدها در نوشته‌های هیدگر و به ویژه در مقاله‌ی «پرسش از تکنولوژی» گشتل نام گرفت. همان طور که در نوشته‌های هیدگر در مورد تکنولوژی روشن می‌شود، تقدیری تغییرناپذیر و سخت‌گیر انسان را ناچار از فرمان‌بری نکرده است، بل راه خروج از آنچه هنوز بن‌بست می‌نماید باز است. امکان گشایش فضایی بیرون منطق تصویرسازی و گشتل تکنولوژی ممکن است. باور به چنین امکانی هیدگر را از ناقدان محافظه کار و بدبین مدرنیته و تکنولوژی جدا می‌کند. یافتن فضایی بیرون بازنمود در نوشته‌های هیدگر در مورد تکنولوژی به عنوان روشن شدن یا Lichtung آمده است.

گشتل بر اساس انسان محوری کار می‌کند. قانون مدرنیته تکیه به نیروی تصویرسازی انسانی است. فلسفه که باید نه متافیزیک باشد و نه علم، کارکرد خود را از کف می‌دهد. به گفته‌ی میشل فوکو فلسفه یک‌بار دیگر به خواب فرو می‌رود، اما این بار نه به خواب دگماتیسم که کانت از آن یاد می‌کرد بل به خواب انسان‌شناسی. فوکو که همچون هیدگر بیداری از این خواب را محتمل می‌دید، از ضرورت بیداری از انسان‌گرایی و سوژه‌باوری حرف می‌زد. او مدام یادآور نقش پیشتاز نیچه می‌شد: «نیچه نقطه‌ی تعلق انسان و خداوند به یکدیگر را بازیافت. در آن نقطه مرگ دومی به معنای ناپدید شدن اولی نیز بود، و بشارت پیدایش ابرانسان پیش از هر چیز و مهمتر از هر چیز آشکارگی مرگ انسان بود».[۶۵] فوکو باز همچون هیدگر، و به دنبال هیدگر اندیشه‌ای را مشخص کرد که در مورد رسالت پسامدرنی آن باید دقت داشت: «به همه‌ی کسانی که هنوز آرزو دارند که درباره‌ی انسان، حکومت انسان، یا رهایی انسان بیندیشند، به همه‌ی کسانی که هنوز از خود درباره‌ی این که انسان در گوهر خود چیست، می‌پرسند، به همه‌ی کسانی که آرزو دارند انسان را همچون آغازگاه تلاش رسیدن به حقیقت بدانند، به همه‌ی کسانی که از سوی دیگر، تمامی دانش را به حقیقت انسان

---

64 *ibid*, p. 134.

65 M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, 1974, p. 353.

بازمی‌گردانند، به همه‌ی کسانی که از قاعده‌بندی صوری بدون این که چیزی را انسان‌شناسانه کند، سرپیچی می‌کنند، و از اسطوره‌سازی بدون رمززدایی سرپیچی می‌کنند، و از اندیشیدن بدون اندیشه‌ای مستقیم به این که انسان است که می‌اندیشد، سرپیچی می‌کنند، به همه‌ی کسانی که شکل‌های اندیشگرانه‌ای را که می‌پوشانند و مچاله می‌کنند، نمی‌پذیرند، فقط می‌توانیم با لبخندی فلسفی پاسخ دهیم، که معنایش تا حدودی همان سکوت است». [۶۶]

۵

اسوالداشپنگلر اندیشگر محافظه‌کاری بود که از زاویه‌ی تحلیلی زیست‌شناسانه به بررسی موقعیت تمدن مدرن می‌پرداخت، و آن را به انتقاد می‌کشید. او در سال ۱۹۳۱ کتابی نوشت به نام *انسان و تکنیک* که در آن تأکید کرد که تکنیک در قلب زندگی حیوانی نیز جای دارد، و خطاست که آن را ویژه‌ی انسان بشناسیم. زندگی طبیعی حیوانی فقط هماهنگ با نیروهای طبیعی شکل نمی‌گیرد، بل می‌تواند در تخالف با آن‌ها پیش برود. زندگی جنگی است با طبیعت و با محدودیت‌هایی که طبیعت به جانداران تحمیل می‌کند. تکنیک درواقع «راهکاری به سودای ادامه‌ی زندگی در این جنگ محسوب می‌شود». خطاست که تکنیک را به ساختن ابزار تقلیل دهیم، بل بنیاد آن برتری همیشگی عمل بر اندیشه (و پراتیک بر نظریه) است. از این‌رو برخلاف اشارات کسانی چون فرانسیس بیکن نمی‌توان تکنیک را به «علم کاربردی» و تکنولوژی را به ابزار تقلیل داد. تکنیک در گوهر خود خواست قدرت است که با رانه‌های فعال زندگی همراه می‌شود، و از مرحله‌ی تولید دستی تا مرحله‌ی آفرینش زبان، و سرانجام تا تکنولوژی پیشرفته باید همواره در همین مقام و بنیاد بازشناخته شود. [۶۷]

هیدگر از جنبه‌هایی متأثر از دیدگاه اشپنگلر در مورد تکنولوژی بود. انتقاد اشپنگلر از «اروپای امروز» که فرهنگ در آن در حال زوال است، و همه چیز تابع رشد تکنولوژی شده، و این بحث که خطر جدی عدم نظارت ما بر رشد تکنولوژی پیش آمده، تا حدودی بر هیدگر تأثیر گذاشت. البته هیدگر هرگز از سقوط غرب یاد نکرد، بل از بحران آن هم بحرانی جهانی

66 *ibid*, pp. 353-354.

67 O. Spengler, *L'homme et la technique*, Paris, 1958.

و سیاره‌ای یاد کرد که امری تمام شده و نهایی نیست. او بیشتر از زاویه‌ی یافتن راه‌حل به مسأله می‌نگریست، و نه از چشم‌انداز آخر زمانی. در عین حال با بنیاد زیست‌شناسانه و نژادی بحث اشپنگلر مخالف بود و همواره (حتی در دهه‌ی ۱۹۳۰ و دوران همکاری‌اش با نازی‌ها) کلمه‌ای درباره‌ی تفاوت‌های نژادی یا در دفاع از چنان مفهومی ننوشت و بر زبان نیاورد، و برعکس به شدت با این بنیاد ایدئولوژیک نازیسم مخالف بود. او می‌گفت که باید به جای طرح نادرست دگرگونی در شکل‌های زیست انسان، بحث را از بنیاد متافیزیکی‌ای آغاز کرد که مرحله‌ی است در تاریخ فراموشی هستی. به نظر او دگرگونی‌های بنیادین متافیزیک است که سبب می‌شود تا انسان روشی متفاوت در برابر پیشرفت تکنولوژی اتخاذ کند.[۶۸] هیدگر در مواردی تکنولوژی و متافیزیک را هم ارز یکدیگر به کار می‌برد،[۶۹] و می‌نوشت «تکنولوژی ماشینی، تاکنون آشکارترین شکل ظهور گوهر تکنولوژی مدرن بوده که با گوهر متافیزیک مدرن یکی است».[۷۰] هیدگر در آثار خود چندبار موقعیت متافیزیکی امروز را با اصطلاح «موقعیت تکنولوژیک» مشخص کرد. در نخستین عبارت «دوران تصویر جهان» نوشت که متافیزیک در مورد گوهر آنچه وجود دارد تعمق می‌کند و درباره‌ی گوهر حقیقت متوسل می‌شود.[۷۱] تعمق در حکم بصیرتی شجاعانه است که این پایه را زیر سئوال قرار می‌دهد. پایه‌ی تمدن امروز یعنی آن اساس متافیزیکی در تکنولوژی جلوه‌گر می‌شود.

امروز برخی از ناقدان فلسفه‌ی هیدگر می‌کوشند تا دیدگاه انتقادی و به ظاهر تلخ‌اندیش او در مورد تکنولوژی را در ردیف نگرش نقادانه‌ی راست‌گرایان افراطی، مرتجعان و فاشیست‌ها قرار دهند. یادآوری همکاری هیدگر با نازی‌ها در نخستین سال‌های کسب قدرت آنان، به این بحث دامن می‌زند. ولی جدا از شماری همانندی‌ها، باید گفت که بنیاد بحث هیدگر از انتقاد امثال اشپنگلر جداست. ترکیب امید و ناامیدی که در بحث هیدگر مطرح شده و مصداق آن در نقل شعری از هلدرلین در مقاله‌ی «پرسش از تکنولوژی» است، راه را بر

---

۶۸ برای شناخت رویارویی هیدگر با دیدگاه اشپنگلر بنگرید به:
M. E. Zimmerman, *Heidegger's Confrontation with Modernity, Technology, Politics, Art,* Indiana University Press, 1990. pp. 26-29.

69 M. Heidegger, *le tournant,* in: *Questions iv, tra. J. Lauxerois,* Paris, 1976, p. 153.

70 Heidegger, *The Age of World Picture,* in: *The Question Concerning Technology*, p. 116.

71 *ibid*, p. 115.

نتیجه گیری قطعی به زبان هیدگر می‌بندد. هیدگر در پی ارائه‌ی تعریفی از تکنولوژی نبود. در نخستین صفحات «پرسش از تکنولوژی» می‌نویسد که تعریف‌های ابزاری از تکنولوژی نادرست نمی‌نمایند، می‌توان و باید که از آن‌ها فراتر رفت. «به هر حال این گفته درست است که حتی تکنولوژی جدید هم وسیله‌ای است برای رسیدن به هدفی... ولی اکنون فرض کنید که تکنولوژی وسیله‌ی صرف نباشد. در آن صورت نسبت تکنولوژی با میل [خواست] تسلط بر آن چه خواهد بود؟».[۷۲] بحث که پیش می‌رود روشن می‌شود که: «بنابراین تکنولوژی یک وسیلهٔ صرف نیست، نوعی انکشاف [آشکارگی] است. تکنولوژی نحوی انکشاف است، چنانچه به این امر توجه کنیم قلمرو کاملاً متفاوتی در مورد ماهیت [گوهر] تکنولوژی به روی ما گشوده خواهد شد. این قلمرو ساحت انکشاف است: ساحت حقیقت».[۷۳] می‌توان از نوشته‌های هیدگر در این مورد تعریف‌هایی موقتی و محدود ارائه کرد که شاید در ادامه‌ی بحث به کار بیایند، اما قطعاً در همان جریان ادامه‌ی بحث محدودیت و نابسندگی آن‌ها نیز به خاطر نکته‌هایی که هیدگر مطرح می‌کند، آشکار خواهد شد.

در یک مرحله از خوانش متون هیدگر چنین می‌نماید که از نظر او تکنولوژی مدرن در حکم فنون، شگردها، نظام‌ها و فراشدهای تولیدی‌ای است که با صنعت‌گرایی، خردابزاری، علم‌باوری همراه و ملتزم به آن هستند. ولی، جز این معنای تکنولوژی که می‌توان در قیاس با وجه افلاطونی که پیش‌تر به آن اشاره کردم، نگرش انسان‌شناسانه‌اش خواند، هیدگر معناهای دیگری نیز از تکنولوژی ارائه می‌کند. این معناها با توجه به وجه بنیادین متافیزیک مدرنیته معنا می‌یابند. این نگرش به معنای خاص هیدگری «تاریخی» است. این معنا را می‌توان در کتاب نیچه بازیافت. به گمان هیدگر ما در مرحله‌ای نهایی از تاریخ متافیزیک قرار داریم. مرحله‌ای که با تقدیر تکنولوژی پیوسته است. این مرحله اوج دوری از معنای حقیقت هستی است. در این مرحله وجه امروزی پوشیدگی هستی و چیزها به صنعت‌گرایی و تکنولوژی امکان ظهور داده است.

---

۷۲ م. هیدگر، «پرسش از تکنولوژی»، ترجمه‌ی ش.اعتماد، ارغنون، ۱، بهار۱۳۷۳، ص ۳.

Heidegger, *The Question Concerning Technology*, in *The Question Concerning Technology and Other Essays*, p. 5.

۷۳- پیشین، ص ۸. *ibid*, p. 12.

پنهان شدن چیزها و قرار گرفتن آن‌ها در موقعیت کارآیی ابزاری نشانه‌های بارز پوشیدگی هستی در دوران تکنولوژیک است. شرایطی که به کنش و دانش انسانی امکان می‌دهند می‌توانند به طریقی دیگر، جهت روشنگری دوری از هستی، نمایان شوند و به این ترتیب راه برای فهمی دیگر گشوده شود. فهمی که درمی‌یابد تکنولوژی تقدیری فراتر از خواست و اراده‌ی انسان داشت. دیدگاه انتقادی هیدگر نسبت به تکنولوژی مدرن از انتقاد او به مشروعیت مدرنیته آغاز شد. از نظر او فرهنگ نیهیلیستی مدرن از همان پوشیدگی چیزها آغاز شده که به ادراک مدرنیته از خود امکان ظهور داده‌اند. مدرنیته مرحله‌ی نهایی تاریخ متافیزیک است که از ایده‌ی افلاطونی آغاز شد و تا نیهیلیسم تکنولوژیک ادامه یافته است، اما این به معنای نابودی و تسلیم شدن به ناامیدی نیست، برعکس، در خود روزنه‌ای از امکانی تازه، بنیادی نو را نیز می‌آفریند که باید به آن دقت کرد، این نکته‌ای است که از چشم ناقدان محافظه‌کار تکنولوژی دور مانده و از قضا نکته‌ای است که امروز هم از چشم ناقدان محافظه‌کار هیدگر دور است. برداشت هیدگر در عین شباهت‌هایی با انتقاد محافظه‌کاران از آن‌ها جداست. به عنوان مثال تکرار اشاره‌ی اشپنگلر به آبشاری که زمانی زیبایی طبیعی بود و نمونه‌ی نیرویی پنهانی در طبیعت و اکنون مولد برق است در مقاله‌ی «پرسش از تکنولوژی» که به صورت بحث از سد رودخانه‌ی راین آمده است،[۷۴] نمایانگر همانندی در دیدگاه فلسفی نیست.[۷۵] یا زیمرمان که به نزدیکی دیدگاه هیدگر و ارنست یونگر در مورد تکنولوژی اشاره کرده است، در واقع از همین شباهت‌ها آغاز کرده اما نتوانسته تفاوت‌ها را دریابد. تفاوتی که در دو برداشت متفاوت از بنیاد متافیزیکی مدرنیته جلوه‌گر می‌شود. به همین شکل می‌توان تأثیری از ماکس شلر نیز در نوشته‌های هیدگر دید. شلر از Herrschaftwissen یاد می‌کرد و مقصودش علمی بود که به خاطر سلطه شکل گیرد.[۷۶] تکرار این مفهوم در نوشته‌های هیدگر (و در *بحران علوم اروپایی* هوسرل) هنوز به معنای همانندی کامل دیدگاه این فیلسوفان نیست.

اندیشه‌های ارنست یونگر همواره از نظر هیدگر مهم بود. در سال ۱۹۵۶ هیدگر مقاله‌ی مهمی با عنوان «مسأله‌ی هستی» در پاسخ به *عبور از خط* یونگر نوشت. این مقاله روشنگر نکته‌های تازه‌ای در مورد مدرنیته است، و من از اهمیت این نوشته‌ی هیدگر در کتاب دیگری

---

۷۴ پیشین ص ۱۱. *ibid*, p .16.

75 Zimmerman, *op, cit.*, p. 28. 76 *ibid*, p. 30.

بحث کرده‌ام.[۷۷] اینجا به تأثیر نوشته‌ی دیگری از یونگر بر اندیشه هیدگر درباره‌ی تکنولوژی می‌پردازم که به گمان برخی از پژوهشگران از جمله زیمرمان تأثیری تعیین‌کننده آمده است. یونگر از جمله متفکران محافظه کار بود که سنت رمانتیک‌های آلمانی در انتقاد به روشنگری را پی گرفته بودند، اما از هر نظر دیگر خود را از بند تأثیر رمانتیک‌ها گسسته بودند. آنان گاه با عناوین شگفت‌انگیز «نوگرایان مرتجع» یا «انقلابی‌های محافظه کار» خوانده می‌شدند. توماس‌مان تناقض آن‌ها را در رمان **کوه جادو** در چهره‌ی نافتا ترسیم کرده است. آن‌ها ناقدان بی‌رحم مدرنیته بودند، با خردباوری، علم‌گرایی، انسان‌گرایی، و در سطح سیاسی با دمکراسی و لیبرالیسم مخالف بودند، و همواره کوشیدند تا از راه یادآوری تأثیرهای منفی پیشرفت تکنولوژی مخالفت خود با مدرنیته را توجیه کنند.

یونگر در کتابی به نام *کارگران* که در ۱۹۳۲ منتشر کرده بود، می‌کوشید تا رویارویی انسانی تازه را که با تکنولوژی روبرو شده توضیح دهد. او در تشریح موقعیت فکری و اعتقادی‌ای که رشد تکنولوژی را ممکن می‌کند، «حالتی» تاریخی را پیش کشید و به آن عنوان «گشتالت» داد، که البته با معنای آشنای این واژه در روان‌شناسی ارتباطی ندارد. گشتالت از چند پارگی و تقسیم انسان خبر می‌دهد و در خود ادعای انسان در مور چیرگی بر این تقسیم را باطل می‌کند. در واقع گشتالت از نظر یونگر قاعده‌ای متافیزیکی است که در بُن تکنولوژی و خردباوری مدرن نهفته است. جایی یونگر گشتالت را به منشوری همانند می‌کند که نوری که واقعیت را در دوران متافیزیک می‌آفریند، از میان آن می‌گذرد.[۷۸] گشتالت همه‌ی افراد را همچون مواد خامی مجسم می‌کند که می‌توانند تجهیز شوند. یونگر روح جامعه‌ی بسیج‌کننده‌ی توده‌ای معاصر را در همین موقعیت متافیزیکی می‌یافت. گشتالت در اساس با نیهیلیسم تکنولوژیک پیوند دارد و بیانگر مخاطرات آن است. البته که همانندی‌هایی میان دیدگاه هیدگر و یونگر در مورد تکنولوژی می‌توان یافت. هیدگر با لحن رساله‌ی یونگر، بحث او در مورد زوال نهادهای اجتماعی مدرن، ناهمخوانی‌ای که میان برداشت لیبرالی از دمکراسی و روح توده‌ای جامعه‌ی مدرن مطرح می‌کرد، و به ویژه در مورد ضرورت ریشه‌یابی بحران

---

۷۷ ب. احمدی، *مدرنیته و اندیشه‌ی انتقادی*، تهران، ۱۳۷۴، صص ۲۷۰-۲۶۵.

78 Zimmerman, *op. cit*, p. 58.

در این مورد همچنین بنگرید به: J.-P. Cotten, *Heidegger*, Paris, 1974, pp. 103-107.

جهان مدرن با او موافق بود. حدود بیست سال پس از انتشار *کارگران*، هیدگر از موقعیت متافیزیکی تکنولوژی امروز به عنوان «گشتل» یاد کرد، و به گمان زیمرمان این نیز شباهت آشکاری با دیدگاه یونگر در مورد گشتالت داشت. ولی آنچه هیدگر را از یونگر دور می‌کرد پیش‌بینی او درباره‌ی آینده‌ی تکنولوژی بود. از نظر یونگر آینده تیره و تار می‌آمد، او مدام از «نیهیلیسم تکنولوژیک» یاد می‌کرد که بر همه چیز مسلط شده است. او به شیوه‌ی نیچه از تظاهر خواست قدرت در تاریخ یاد می‌کرد، اما معتقد بود که این خواست راه به جایی نخواهد برد، و زوال و نابودی، و در عرصه‌ی سیاست عملکردهای استبدادی را به دنبال خواهد داشت.

در زمان انتشار *کارگران*، بحث هیدگر از فهم تاریخ متافیزیک تازه آغاز شده بود. او در فهم مرحله‌های تاریخ متافیزیک به برداشتی از حقیقت یا aletheia در اندیشه‌ی یونانیان رسید که هم تازه و بدیع بود و هم راهگشای شناخت فراموشی هستی که پس از تسلط متافیزیک پدید آمد. جان د. کاپوتو یکی از پژوهشگران آثار هیدگر که نقش مهمی در شناساندن اندیشه‌ی او به دنیای آنگلوساکسون داشت، در آغاز دهه‌ی ۱۹۹۰ موضع خود را عوض کرد، و به گفته‌ی خودش تا حدودی متأثر از دو کتابی که در مورد همکاری هیدگر با نازی‌ها اطلاعات تازه‌ای ارائه کرده بودند، یعنی *هیدگر و نازیسم* نوشته‌ی ویکتور فاریاس (۱۹۸۷) و *هیدگر: یک زندگی سیاسی* نوشته‌ی هوگو اُت (۱۹۸۸) به انتقاد از اندیشه‌های هیدگر پرداخت.[۷۹] کاپوتو در کتابی به نام *اسطوره‌زدایی از هیدگر* (۱۹۹۳) رویکرد فیلسوف را به یونان باستان و فلسفه‌ی «پیشاسقراطی» رد کرد.[۸۰] او برداشت هیدگر از فلسفه‌ی پیشامتافیزیک را اسطوره‌پردازی نام داد. به نظر او هیدگر دنیایی خیالی از جهان یونان قدیم ترسیم کرده، و آن را «به روشی که کلاسیک‌ترین روش آلمانی‌هاست» یگانه سرچشمه‌ی

---

79 V. Farias. *Heidegger et le nazisme*, trans. M. Benarroch et J. B. Grasset, Paris, 1987. H. Ott, *Heidegger, A Political Life,* tra. A. Blunden,, London, 1993.

کتاب دوم جدی است. اسناد و مباحث قابل توجهی دارد. اما کتاب نخست چندان جدی نیست، شماری از اسناد آن ارزش تاریخی ندارند و نتیجه گیری‌هایش پذیرفتنی نیست، در این مورد کتاب فرانسوا فدیه روشنگر است:

F. Fédier, *Heidegger, anatomie d´un scandale,* Paris, 1988.

80 J. D. Caputo, *Demythologizing Heidegger,* Indiana University Press, 1993.

اندیشه‌ی غرب شناخته است. این «سرچشمه» (Ursprung) و «سرآغاز» (Anfang) که هیدگر پیش کشیده واقعیت ندارد. یونانیان نه فقط یگانه آغازگران برداشت‌های زبانی، فلسفی، اخلاقی، علمی، و مناسبات اجتماعی جهان غرب نبودند، بل حتی مهمترین آغازگران این موارد نیز به شمار نمی‌آیند. هیدگر یونانیان را نه تاریخی (Geschichtlich) بل «تقدیرگونه» (Geschicklich) به بحث گذاشته، و آن‌ها را تقدیر (Geschick) غرب معرفی کرده است، و برای این کار هر گونه دانش تاریخی و اسناد یقینی و قطعی تاریخی را نادیده گرفته است. این یونانیانی که سرچشمه‌ی «ما» هستند (و کاپوتو می‌گوید که این «ما» روشن نیست که کیست، و باید با این مفهوم نیز به گونه‌ای انتقادی روبرو شویم). موجوداتی خیالی‌اند که به بهای فراموشی سرچشمه‌های مهم‌تر فرهنگ غرب، یعنی اسناد تاریخی و فکری یهودی - مسیحی پدید آمده‌اند. کاپوتو تأکید می‌کند که مهمترین دلایل رویکرد هیدگر به یونان در دهه‌ی ۱۹۳۰ باورهای سیاسی او، و نزدیکی علنی او به نازی‌ها بوده است. هیدگر همخوان با سیاست نازی‌ها کوشید تا هر گونه «آغاز» یهودی را در فرهنگ غرب منکر شود، و یونان را یگانه سرچشمه‌ی اروپا معرفی کند. کاپوتو در نخستین مقاله‌ی کتاب خود « Aletheia و اسطوره‌ی هستی» می‌نویسد که مفهوم aletheia یا حقیقت به معنای «نا-پوشیدگی» که هیدگر آفرید، هیچ ارتباطی به این مفهوم در فرهنگ یونانی ندارد.

این نکته که هیدگر یگانه سرچشمه‌ی فرهنگ غربی را یونان می‌دانست، و فلسفه را به اندیشگری غربیان محدود می‌دید، جای انتقاد دارد. بحثی فلسفی در این موارد می‌تواند ما را فراتر از جنبه‌های محدود فکر هیدگر ببرد. ولی، کاپوتو با ایجاد رابطه‌ی علّی میان زندگی هیدگر و اندیشه‌های او، و با پیش کشیدن رویکرد هیدگر به یونان باستان صرفاً به دلیل تعلق خاطر او به نازی‌ها، به ساده‌گرایی و یک‌سو نگری دچار آمده است. او به اهمیت پیشینه‌ی فکری هیدگر، که به دوران قبل از همکاری او با نازی‌ها باز می‌گردد، دقت نکرده است. او منکر اهمیت فلسفی چرخش در فکر هیدگر شده، اما حتی اگر بحث را محدود به *هستی و زمان* نیز بکند، آنگاه در مورد ضدیت هیدگر با سوژه‌ی مدرن، خردباوری مدرن و سنت نوکانتی چه می‌گوید؟ بحثی که مفهوم مدرن از حقیقت را زیر سئوال می‌کشد. حتی پیش از *هستی و زمان* هیدگر در مورد «هرمنوتیک امر واقع بودگی» کار کرده بود. نوشته‌های او در این مورد به سال ۱۹۱۹ بازمی‌گردند. این بحث همانندی‌های آشکاری با برداشت‌های دهه‌ی

۱۹۳۰ و پس از «چرخش» او، و انتقادش از مفهوم مدرن از حقیقت همچون حقیقت هستندگان، دارد.

به همین شکل، نقد هیدگر به بنیاد متافیزیکی تکنولوژی به دوران پس از چرخش و سال‌های پس از جنگ دوم جهانی بازنمی‌گردد، بل پیشینه‌ای طولانی دارد. در سال ۱۹۱۹ هیدگر از ضرورت رویکرد روشنگرانه به زندگی میخکوب‌کننده، و مردود دانستن ساز و کاری که انسان را به شیی تبدیل می‌کند، یاد کرده بود.[۸۱] او نوشته بود که نظارت امروزی بر فراشد تولید و پیشرفت تکنولوژی، که میراث دوران روشنگری است، به هیچ کار نمی‌آید، و یکسان‌سازی‌ای که در اساس برنامه‌ی مدرنیته نهفته است، ریشه در رانه‌ای متافیزیکی دارد که باید آن را کشف کرد. هیدگر در سال ۱۹۲۱ در «درس‌هایی درباره‌ی فلسفه‌ی ارزش» تأکید کرده بود که همگان واژه‌ی Kultur به معنای «فرهنگ» را درباره‌ی افراد آگاه و خود ـ آگاهی به کار می‌برند که خویشتن را وقف هدف شکل دادن (Gestaltung) به جهان کرده باشند. اما این «شکل دادن» و بنیان آن یعنی «گشتالت» درست پیش نمی‌رود. مفهوم «گشتالت» در آثار هیدگر پیش از *کارگران* یونگر پدید آمده‌بود. هیدگر شکل دادن به جهان همچون هدف را که به معنای تغییر شکلی همخوان با نیازها و خواست‌های انسانی باشد، مفهومی بازمانده از رنسانس و روشنگری دانست. در همان رشته درس‌ها هیدگر از برداشت امروزی و علمی از تجربه انتقاد کرد، و آن را همخوان با همان شکل دادن جهان دانست، و در نتیجه مسیر علم و تکنولوژی را هم مورد انتقاد قرار داد. او در مقابل رسالت فلسفه را این دانست که مسیر درست را بیابد.

در *هستی و زمان* از کار دازاین در جهان چنان یاد شده که با مباحث بعدی هیدگر درباره‌ی تکنولوژی خواناست. دازاین در جهان میان دیگران می‌زید، و کار می‌کند. تمامی کنش‌های او در راستای در جهان زیستن معنا دارند، و طرح‌ریزی‌هایی هستند که نمی‌توان آن‌ها را جز از چشم‌انداز وجود دازاین در جهان فهمید و تأویل کرد. دازاین بیشتر با «موارد عملی» سر و کار دارد تا با «چیزها». برای او در زندگی هر روزه‌اش ابزار مواردی مستقل و منزوی از یکدیگر نیستند، بل از طریق طرح او در مورد بودن در جهان، به هم وابسته می‌شوند. هر وسیله

---

81 L. P. Thiele, *Timely Meditations, Martin Heidegger and Postmodern Politics,* Princeton University Press, 1995, p. 194.

چون در طرح دازاین جای می‌گیرد، همواره «برای» وسیله‌ای دیگر به کار می‌رود، و به مجموعه‌ی پیچیده‌ای از وسیله‌ها مرتبط می‌شود. طرح ریزی دازاین نسبتی میان چیزها می‌آفریند، اما به خود آن‌ها معنایی نمی‌دهد. از سوی دیگر وسیله تا زمانی که کارآمد است، بی‌توجه به معنایش در طرح دازاین جای می‌گیرد، وسیله‌ای که غیرکارآ شود تبدیل به امری برای شناخت می‌شود. متافیزیک این نکته را از نظر دور کرده، و همواره سوژه را موجودی آگاه و خودآگاه معرفی می‌کند، و ابزار را چیزهایی کارآ و فکر برانگیز که موضوع شناخت و در نتیجه تملک و سلطه‌ی انسان هستند، می‌شناساند. تحلیل هیدگر استوار بر هستی‌شناسی بنیادین، نشان می‌دهد که دازاین می‌تواند موقعیت خود را چنان که به واقع هست دریابد و نه بنا به برنامه‌ی متافیزیکی و همخوان با تمایز سوژه ـ ابژه. این سان دازاین می‌تواند بنا به منطقی دیگر نیز زندگی کند. منطقی که در آن دوری او از حقیقت هستی از میان برود.

هیدگر به فن هراسی (technophobia) دچار نبود. هر چند گاه تصویری ترسناک از «عناصر هیولایی در تکنولوژی» ترسیم می‌کرد،[۸۲] اما تصوری ناامید از آینده نمی‌ساخت. با یونگر به دلیل همین تصویر از آینده مخالف بود.[۸۳] به نظر او فن هراسی و ارائه‌ی مواضع منفی در مورد تکنولوژی همچون «خواست گذشته» می‌آمدند، گونه‌ی بازگشت به جهان ارگانیک پیشامدرن را می‌طلبیدند که نه از واقعیت آن جهان خبر می‌دهد، نه امکان بازگشت به آن هست، و نه روشنگر دشواری امروز است. این دیدگاه منفی نتیجه‌ی بدفهمی رایجی است که تقدم ماهوی تکنیک به علم را منکر است، و نیز تکنیک را ابزاری می‌بیند، یعنی آن را جز وسیله‌ای در خدمت هدفی نمی‌شناسد، و باور دارد که با بررسی هدف می‌تواند ماهیت آن را نیز دریابد. این که هیدگر بارها تکرار کرده که گوهر تکنیک، تکنیک نیست، دلیل دارد. می‌خواهد مفهوم متافیزیکی، ابزاری، انسان‌شناسانه از تکنیک را کنار بزند، تا «راه حل» را بیابد و کار را به شرح مصیبت و تصوری آخر زمانی خلاصه نکند. می‌خواهد نشان دهد که تکنیک پیش از هر چیز گونه‌ای فراموشی است.

هیدگر همخوانی‌ای میان بصیرت در مورد ماهیت تکنولوژی با توانایی روزافزون انسان در ساختن ماشین (به معنای دقیق‌تر ابزار) نمی‌بیند. باخبری از چگونگی کارکرد ماشین،

---

82 M. Heidegger, "Science et méditation", in: *Éssais et conférences,* tra. A. Préau, Paris, 1992, p. 54.

83 Zimmerman, *op. cit.,* pp. 83-90.

ابزارسازی در حکم آگاهی تکنولوژیک، به معنای ادراکی از ماهیت تکنولوژی نیست. تکنولوژی در بنیاد خود در حکم باخبری از چگونگی کارکرد نیست، این که ماشین‌ها و ابزارها چطور ساخته می‌شوند، چگونه کار می‌کنند، و کدام فنون ساده یا پیچیده در این مواردبه کار گرفته می‌شوند، و نیز ساختن و تولید شگردهای نو، و روش‌های تازه، هیچ کدام در حکم باخبری از گوهر تکنولوژی نیست. می‌توان این همه را دستاوردهای افقی خواند که رویکردی تکنولوژیک دارد، اما این حکم به معنای فهم بنیاد این افق نیست: «دوران ما به این دلیل دوران تکنولوژیک نیست که دوران ماشین است، دوران ماشین است به این دلیل که دورانی تکنولوژیک است».[۸۴] با چنین گفته‌ای هیدگر در واقع اعلام می‌کند که وظیفه‌ی ما شناخت گوهر متافیزیکی تکنولوژی است که بیشتر پژوهشگران از آن غافل مانده‌اند. در «پرسش از تکنولوژی» اعلام می‌کند: «تکنولوژی با ماهیت تکنولوژی معادل نیست... ماهیت تکنولوژی، هم به هیچ وجه امری تکنولوژیک نیست (...) ماهیت تکنولوژی جدید خود را در امری نشان می‌دهد که ما آن را گشتل می‌خوانیم ... گشتل نحوی است که از طریق آن، امر واقع خود را همچون منبع ثابت منکشف [آشکار] می‌کند (...) گشتل آن گردهم‌آوردنی است که به در افتادن تعلق دارد، در افتادنی که آدمی را به معارضه می‌خواند و به او اختیار می‌دهد تا امر واقع را از طریق انضباط به منزله منبع ثابت منکشف کند (...) وقتی ماهیت تکنولوژی را در نظر می‌گیریم، آن‌گاه گشتل را همچون تقدیر انکشاف [آشکارگی] تجربه می‌کنیم. به این ترتیب از قبل در فضای باز تقدیر اقامت می‌گزینیم، تقدیری که به هیچ وجه ما را وانمی‌دارد تا با جبری تحمیق‌کننده، خود را کورکورانه به دست تکنولوژی بسپاریم، یا آن‌که سراسیمه علیه آن قیام کنیم، و آن را به عنوان امری شیطانی لعن کنیم ــ که این هر دو یکی است. درست برعکس، وقتی ما خود را به صراحت در معرض تکنولوژی قرار می‌دهیم، به ناگهان خود را درگیر فراخوانی آزادی‌بخش می‌یابیم».[۸۵]

ما در جهانی از رشد سرسام‌آور تکنولوژی زندگی می‌کنیم. انسان‌ها جهانی را که به حکم تقدیر در آن می‌زیند، چنان در حدّ وسیعی دگرگون می‌کنند که پیش‌تر سابقه نداشته است.

---

84 M. Heidegger, *What Is Called Thinking?* tra. J. Gray, New York, 1968, p. 24.

۸۵ هیدگر، «پرسش از تکنولوژی»، صص ۱، ۱۸، ۲۰.

Heidegger, "The Question Concerning Technology", pp. 4, 23, 25-26.

آنان به‌گونه‌ای روزافزون تلاش در نوسازی این جهان دارند. اما مسأله اینجاست که آیا این جهانی که چنین شتاب‌زده، دیوانه‌وار و بی‌امان دگرگون و تازه می‌شود، می‌تواند پناهگاه راستین، اقامت‌گاه و خانه‌ی آدمیان محسوب شود؟ هیدگر تأکید می‌کند که ما به دلیل نیرویی که در شکل تازه بخشیدن به جهان به دست آورده‌ایم، و به خاطر عادت‌هایمان، از حس تعلق به مکان بی‌بهره مانده‌ایم. زمینی که ابزار و هدف ما شده، و ویرانش می‌کنیم تا دگرگونش کنیم، نمی‌تواند پناهگاه و خانه‌ی ما باشد. جهان دیگر اقامت‌گاه ما نیست، بل معدنی است که منابع آن مورد بهره‌برداری ما قرار می‌گیرد: «انکشاف حاکم در تکنولوژی جدید نوعی تعرض است. تعرضی که طبیعت را در برابر این انتظار بیجا قرار می‌دهد که تأمین‌کننده انرژی باشد تا بتوان انرژی را از آن حیث که انرژی است از دل طبیعت استخراج و ذخیره کرد».[۸۶] هیدگر می‌نویسد که امروز بی‌خانگی آدمی که با دلیل وجودی او خوانا نیست، بخشی تصدیق می‌شود (همچون اعترافی به شکستی)، بخشی انکار می‌شود، و به هر رو مانع از تلاش جهت فتح زمین در هیات سیاره‌ای که بر روی آن زندگی می‌کنیم نمی‌شود.[۸۷] هیدگر در واپسین پیام به اهالی زادگاه خود روستای مسکیرش، پیش از مرگش، اعلام کرد: «بیاندیشید که آیا در روزگار تکنولوژیک و در تمدن یکسان‌ساز امروزی، همچنان خانه می‌تواند وجود داشته باشد؟ اگر پاسخ‌تان مثبت است بیاندیشید که چگونه می‌تواند وجود داشته باشد».[۸۸]

در *ادای سهمی به فلسفه* سرچشمه‌ی بینش اصلی هیدگر در شناخت جهان امروز و تقدیر تکنولوژی را بازمی‌یابیم. روزگار همان ایام دوری از حقیقت هستی است. سرزمین شب و ظلمات. می‌توان از راه نجات زمین، جهان را تجدید کرد، فقط برای این کار باید برای ظهور دگرگونی عظیم، «برای واپسین خداوند»، آماده بود.[۸۹] روزگار ما، دوره‌ای است که در آن هیچ چیز به‌گونه‌ای بنیادین ناممکن و دست‌نیافتنی نیست (ص ۱۰۸). همه چیز انجام‌گرفتنی

---

۸۶ پیشین، ص ۱۰. *ibid*, p.14.

87 Heidegger, *Nietzsche,* vol. 4, p. 248. 88 Thiele, *Timely Meditations,* p. 192.

89 M. Heidegger, *Beiträge zur philosophie, Gesamtausgabe, Band 65,* Frankfurt am Main, 1989, pp. 411-412.

در ادامه‌ی بحث نقل‌قول‌هایی از *Beiträge zur philosophie* را در متن آورده‌ام. نکته‌ها از مقدمه‌ی کتاب زیر نقل شده‌اند:

Guignon, *The Cambridge Companion to Heidegger,* pp. 20-21.

هستند و خود را وامی‌نهند. در این دوران ماشینی شدن و بازنمود شدن (Vor-stellbar) قاعده‌ی همه چیز است. تکنولوژی وجود پیشینی و پیش - فرض ماشینی شدن، انتظام و موارد ضروری آن‌هاست (صص ۳۳۶ و ۳۹۷). نظم را هیدگر با واژه‌ی «گشتل» بیان می‌کند. نظمی که همه چیز، و از آن میان انسان‌ها را به حدّ یکسانی و همانندی فرومی‌کاهد. هستندگان فقط به عنوان موجوداتی که قابل نظم‌یابی هستند، مطرح می‌شوند (ص ۴۹۳)، همچون بازنمودهایی، و ابزارهایی.

اهمیت *ادای سهمی به فلسفه* در این است که از خواننده می‌طلبد که «تصمیم» بگیرد. میان گشتل و دیگرگونه زیستن. این تصمیم را به امری سیاسی تقلیل نمی‌دهد (تعلّق سیاسی را نشانه‌ای از رهاکردن خویش، و نیهیلیسم می‌داند). ما تصمیم می‌گیریم و این معنای سیاسی نیز می‌یابد. در کتاب آرمان «ملت» Volk یعنی مفهوم مقدس نازی‌ها زیر سئوال می‌رود. باور به اولویت یا برتری ملت، جز گسترش مفهوم دکارتی مرکزیت خویشتن نیست. همان ادراک نادرست از سوژه، و از ضرورت بقاء در ملت هم ظهور می‌کند (ص ۳۱۹). هیدگر شعار هیتلر «همه چیز در خدمت ملت» را چنین تفسیر می‌کند: «همه چیز در خدمت سوژه». او این اشتیاق به‌کارآ دیدن و سودمند دیدن را اینجا هم در کار می‌یابد (ص ۳۰). می‌نویسد که مورد ملی یا Völklich خود به امری نامشروط، و هدفی نامحدود تبدیل شده است (ص ۱۱۷). مخالفت نازی‌ها با انسان‌گرایی نادرست است، زیرا انسان را در مقام ملت می‌ستایند و همان نقش سوژه را برای آن قائل می‌شوند. هر چند ملت هدف خوانده می‌شوند، اما در واقع هدفی است در خدمت اهدافی دیگر، و مردم همچنان ابزارند (ص ۱۳۹). مفهوم «خون و نژاد» همچون پیشاتاریخی است که قرار است به تاریخ سوژه‌ی جدید یعنی ملت زندگی بخشد (ص ۴۹۳). کسی به هستی نمی‌اندیشد، بل به هستی هستندگان فکر می‌کنند (صص ۱۶ و ۹۹).

خواننده‌ی نوشته‌های هیدگر در مورد تکنولوژی همچون گونه‌ای از فراموشی هستی، می‌تواند دریابد که «پوئسیس» در این آثار نقش مهمی دارد. آشکارا مسأله از حدّ اشاره‌ای به این اثر هنری و آن شاعر می‌گذرد اینجا بنیاد بحث استوار به سخنی می‌شود که در مرز فلسفه و شعر جای می‌گیرد. نگاه شاعرانه، و توسل به شعر، از گوهر بحث دوری از هستی برمی‌خیزد. یاد از شب ظلمانی فراموشی، دورانی که برای خدایان بسیار دیر است و برای هستی بسیار زود، دوری از نیروهای معنوی، ویرانی زمین، همه بینشی شاعرانه را نمایان می‌کنند که

نمی‌تواند نادیده یا دستِ کم گرفته شود. زیمرمان از «نوعی نگرش تراژیک» در این نوشته‌های هیدگر یاد کرده است.[90] در سال ۱۹۳۵ هیدگر در **درس‌هایی درباره‌ی متافیزیک** که به صورت جلد چهلم مجموعه‌ی آثارش منتشر شده‌اند، گفته بود که همچون ادیپوس شهریار در نمایش سوفوکلس سودای کشف «سرچشمه زوال» در سر دارد، و می‌خواهد «آغازگاه زوال معنوی» را بیابد. قیاس با ادیپوس از آنچه نخست به نظر می‌آید جدی‌تر است. هیدگر دو سال پس از به قدرت رسیدن نازی‌ها، از «نسل‌هایی که ضرورتاً قاتل نسل‌های پیش می‌شوند» یاد می‌کند، و می‌نویسد که تقدیر ادیپوس این بود که با کشف آن رازی که پنهان مانده، چشمان خویش را بر کند. ادیپوس تقدیر دازاین را نمایان می‌کند. با این نگرش هنری بود که هیدگر استعاره‌ی «دیدن» (یا به لفظ یونانی theo) را مهم دانست. از آن پس، او بارها از نور حقیقت همچون آشکارگی هستی، پنهانگری هستی و نادیده ماندن آن، و ظلمتی که امکان دیدن را از ما گرفته است، یاد کرد. یونانیان بینایی داشتند، و آشکارگی هستی را در پیکر حقیقت درمی‌یافتند. واژه‌ی یونانی theo در سده‌های میانه به theaomai تبدیل شد که به معنای دیدن چیزی است، و فعل دیدن را با ضرورت وجود مفعولی که دیده شود، همراه می‌کند. (لفظ theo همچنین تبار واژه‌ی یونانی theatrom است، که امروز تئاتر خوانده می‌شود). اشاره‌ی هیدگر به تفاوت آشکارگی در یونان، و دیدن چیزها همچون تصاویر و بازنمودها در دوران مدرن، اشاره به یک تفاوت مهم و بنیادین است. هر گاه کشف کنیم که می‌توانیم در معرض آشکارگی قرار گیریم، سهم خود را در عبور از مرز متافیزیک دانسته‌ایم. در همان درس‌های متافیزیک سال ۱۹۳۵ هیدگر تأکید کرد که آنتیگونه بنیاد دازاین یونانی بود چون دانسته بود که دازاین نیروی مسلط نیست، و نباید به او چنین نگریست.[91]

90 Zimmerman, *op. cit.,* pp. 95-99.

91 *ibid,* p. 105.

علم‌باوری و اروپامحوری

۱

در فصل «کسی دیگر» در میانه‌ی رمان *کوه جادوی* توماس‌مان، با شخصی آشنا می‌شویم به نام نافتا، که می‌گویند توماس‌مان او را بر اساس الگوی دوست‌اش، گئورگ لوکاچ، فیلسوف جوان مجار ساخته بود. نافتا ژزوییت سابق به متفکر تلخ اندیشی تبدیل شده که از جامعه و اخلاق بورژوایی متنفر است، و از یک نظر ــ به طور مشروط و کاملاً شخصی ــ با آرمان انقلاب پرولتری همراهی دارد. او در پایان رمان، در جریان دوئل با دوست ایتالیایی‌اش ستمبرینی خودکشی می‌کند. البته، تصویری که مان از سر و وضع نافتا ترسیم کرده چندان شباهتی به لوکاچ اشراف‌زاده‌ی چپ‌گرا ندارد. به همین شکل، او مبلغ باورهایی دینی و سنت‌گرایانه‌ای است که لوکاچ با آن‌ها موافق نبود. آنان فقط در نفرت بی‌پایان از نظم استوار بر مالکیت خصوصی ابزار تولید، و تعریف از هویت انسان مدرن با یکدیگر همراه‌اند.

یکی از مهمترین درون مایه‌های *کوه جادو* تقدیر فرهنگ اروپایی است. این درونمایه در بحث پایان‌ناپذیر و سرشار از مطایبه و طنز نافتا با ستمبرینی جلوه می‌کند. حریف نافتا ماسونی است که با کمال میل وظیفه‌ی دفاع از مدرنیته را به عهده می‌گیرد و به حکومت عقل انسان، پیشرفت اجتماعی، و کارآیی علم در بهبود زندگی‌مردمان مؤمن است. او میراث روشنگری سده‌ی هجدهم را گرامی می‌دارد، تصویر روشنگری از انسان را می‌پذیرد، و می‌گوید: «آنچه از آنِ اروپایی است عقل است، تحلیل است، عمل و پیشرفت است، و نه بستر تنبلی‌راهب».[1] درمقابل، نافتا که عرفان‌کهن و پیشاسرمایه‌داری را به ایمانی آینده‌نگر، و

---

۱ ت. مان، *کوه جادو*، ترجمه‌ی ح. نکو روح، تهران، ۱۳۶۸، ص ۴۹۱. در ادامه، اشاره به صفحه‌های این کتاب در متن آمده است.

آرزوی رهایی انسان از بندهای حکومت سرمایه پیوند زده، می‌گوید: «فرهنگ سرزمین اروپا مدیون راهبان است» (۴۹۱)، و در عین حال اعلام می‌کند: «امروز، دوباره عصری در کام مرگ فرو می‌لغزد و یک‌بار دیگر بامداد کارگری سربرمی‌زند» (۶۶۴). بحث نافتا نمونه‌ی خوبی است از آن شیوه‌ی رویارویی با مدرنیته که ما امروز از آن با صفت «رمانتیک» یاد می‌کنیم، هر چند به احتمال زیاد خود او از این صفت هیچ دل خوشی نداشت. ستمبرینی با لحنی یادآور شیوه‌ی نگارش روشنگران می‌گوید: «تکامل انسان هنوز مراحل بی‌شماری را در پیش دارد. اگر توجه خود را به ریاضیات محدود کنید آن وقت جریان دورانی‌تان را از کمالی به کمال دیگر طی می‌کنید و به نظریه قرن هجدهم دل خوش می‌دارید، که انسان از همان آغاز خوب، خوشبخت و کامل بوده و تنها اشتباهات اجتماعی دگرگونش ساخته و به فساد کشانده‌اند و از طریق بررسی انتقادی و دگرگونی ساختمان اجتماع دوباره خوب، خوشبخت و کامل خواهد شد» (۴۹۸). او متعصبانه اعلام می‌کند: «فرهنگ تنها یکی است، آن که شما فرهنگ بورژوایی می‌نامید، و فرهنگ انسانی است» (۶۶۴)، و بر پایه‌ی این چشم‌انداز اروپا محور حکم می‌دهد: «اروپایی که می‌داند از ثروت جاودانش چگونه پاسداری کند، از کنار این نوحه‌سرایی‌های مرگ‌آلوده کارگری می‌گذرد و با خیال آسوده راهش را به سوی خرد کلاسیک طی خواهد کرد که نیاز زمانه است» (۶۶۵-۶۶۴). به‌گمان او «دستاوردهای رنسانس و روشنگری ارزش‌های فردی، حقوق انسانی و آزادی نام دارند» (۵۱۷). این تصویری آرمانی است از انسان خردورز روشنگری. نافتا اما، ریشخند می‌زند: «دوران این آرمان‌ها به سر آمده و دیگر مرده‌اند، دستِ‌کم در حال جان کندن هستند ... اصل آزادی طی پانصد سال به اهداف خود رسیده و اینک عمرش به سر آمده ... اشتباه است اگر گمان کنیم که انقلاب‌های آینده آزادی به بار خواهند آورد» (۵۱۸). این واژگان هر چند برای آن دسته از هواداران مدرنیته که آزادی را همان آزادی بورژوایی می‌شناسند، آزاردهنده است، اما در آستانه‌ی سده‌ای که رژیم‌های توتالیتر و اردوگاه‌های استالینی و هیتلری در آن ساخته شده‌اند، پیامبرانه به نظر می‌آیند: «نه خیر، آزادی و رشد فردی راز و دستور زمانه نیست. نیاز زمان، آنچه زمانه در پی آن است و به دست هم خواهد آورد، ارعاب است».

ستمبرینی نیاز زمانه را راه تمدن اروپایی به سوی خرد کلاسیک می‌داند. نافتا علیه او می‌گوید: «اتفاقاً همین نیاز زمانه است که به نظر می‌آید آقای ستمبرینی درباره‌اش چندان

مطلع نباشد. چون نیاز زمانه درست همین سئوال است که ایشان مایلند خاتمه یافته تلقی‌اش کنند: این که آیا سنت اومانیستی کلاسیک متعلق به بشریت است و بنابراین تا ابد با انسان خواهد بود، یا آنکه حداکثر تنها یک شیوه فکری و بنابراین وابسته به دوره‌ای خاص یعنی دوره لیبرالیسم اروپایی بوده است، و با آن هم خواهد مرد؟» (٦٦۵). نافتا تردید ندارد که پاسخ درست به این پرسش به سود «افکار محافظه کارانه‌ی لاتینی» ستمبرینی نخواهد بود. هیچ چیز ستمبرینی روشنگر لیبرالی را که خادم پیشرفت و عقل و علم است، بیش از این برآشفته نمی‌کند که محافظه کار خوانده شود.

نافتا در مورد مفهوم مدرنیته‌ی محافظه کار می‌گوید که مدرنیته در ضدیت‌اش با سنت‌ها راستگو نیست، بل همواره به زندان سنت‌ها باز می‌گردد، مسیر تاریخ را به جای مشیّت الاهی می‌نشاند، و حکم عقل و علم را به جای فرمان‌های کتاب‌های مقدس، نظام آموزشی‌اش ریشه در سده‌های میانه دارد (٦٦۵)، و راستش شکلک خنده‌آوری بیش نیست. او می‌گوید: «جمهوری کاپیتالیستی شما، یک عنصر ماوراء طبیعی هم در خود دارد. حقیقتاً دولت جهانی، شکل ماوراء طبیعی دولت دنیوی است» (۵۲۰)، و: «آرامش روستایی روسویی شکل دیگر و بدتری از نظریه کلیسایی بی‌دولتی و بی‌گناهی انسان پیشین است، نزدیکی کودک‌وار انسان اوّلیه به خدا، که جویای بازگشت به آن بودند» (۴۹۸). او به علم جدید بی‌اعتماد است: «علم از لحاظ فلسفی ناگزیر خواهد شد شأن زمین را که تعالیم کلیسا در نگهداری آن می‌کوشید دوباره به آن بازگرداند» (۵۱۴). نافتا منتقدی رادیکال است و به نسبیت شناخت باور دارد: «دوست‌عزیز، معرفت محض وجود ندارد. درستی نظریه علمی کلیسا که در این جمله اگوستین که «ایمان دارم تا بتوانم بشناسم» بیان شده غیرقابل تردید است. ایمان اساس شناخت است و عقل جنبه ثانوی دارد، علم بدون قید و شرط شما افسانه است. یک ایمان، یک جهان‌بینی، یک اندیشه، خلاصه یک اراده همیشه وجود دارد، و آنگاه وظیفه‌ی عقل است که توضیح دهد و اثبات‌کند» (۵۱۵). نافتا دربرابر پرسش صریح ستمبرینی که در موردحقیقت چه می‌اندیشد، پاسخ می‌دهد: «مرجعیت خود انسان است، علاقه‌اش، شأنش، رستگاریش، و میان او و حقیقت نمی‌تواند نزاعی باشد، اینها هر دو یکی است ... حقیقت آن چیزی است که به صلاح انسان باشد... رستگاریش محک حقیقت [است]» (۵۱۵). او می‌گوید: «آنچه انسان را به تاریکی رهنمون شده و همیشه خواهد شد، دانش طبیعی بدون قید و شرط و ضد فلسفه است» (۵۱٦).

بر اساس این برداشت از حقیقت که از برخی جهات یادآور دیدگاه نیچه است، نافتا فردگرایی بورژوایی را به باد حمله می‌گرفت. مان نوشته: «به نظر نافتا بامزه بود که آقای ستمبرینی یک بار دیگر خود را اندیویدوالیست می‌خواند. ولی چنین کسی لازم بود که تفاوت میان اخلاق و سعادت را بداند که در مورد این آقای روشنگر معتقد به یگانگی هستی چنین ادعایی درست نبود، آنجا اخلاق نوع و جمع حاکم بود، اخلاق جانوران مهره‌دار و نه اندیویدوالیسم، که تنها و تنها در دنیای دین و عرفان یعنی در دنیای بدون نظام اخلاقی وجود داشت» (۵۹۴). پس اخلاق ستمبرینی فقط می‌توانست به اصل بهره‌مندی وفادار بماند: «هدفش این بود که شخص پیر و خوشبخت شود، دارا و تندرست، والسلام. این پرستش بورژوامنشانه کار و عقل به نظر او همان اخلاق بود». این همه از نظر نافتا البته که جز زندگی کهنه‌ی بورژوایی، نامی دیگر نمی‌گرفت. او می‌پرسید دستاورد انقلاب فرانسه، که این همه مدح آن را می‌گویند، چه بود؟ دولت بورژوایی که تازه می‌خواهند آن را تبدیل به جمهوری جهانی کنند. نافتا جنگ را نزدیک می‌دید و آن را نتیجه‌ی سبعیت گرگ صفتانه و ددمنشانه‌ی نبرد اقتصادی می‌خواند (۸۷۲)، عدالت را در جامعه‌ی مدرن «کلمه‌ای زیبا و بس، یک پوسته‌ی تو خالی» می‌یافت، علم را بیانگر «ابلهانه‌ترین‌نوع رئالیسم» می‌شناخت «رئالیسمی که ابایی ندارد انعکاس‌های بسیار قابل تردید واقعیت‌ها را در ذهن انسان به عنوان حقیقت محض بگیرد، یا چنین وانمود کند، و بی معنی‌ترین و تأسف‌بارترین جزمی گری‌ای را از آن بسازد که بشریت تا حال به خود دیده است» (۸۷۳). این گفته‌ی آخر را دوباره بخوانید. آیا به نظر نمی‌رسد که عبارتی است در یکی از نوشته‌های فیرابند؟

دو جوان، هانس کاستورپ، شخصیت اصلی رمان، که به معنایی طنزآمیز می‌توان «رمان آموزشی» اش نامید، و پسرخاله‌اش یواخیم شاهد جدال نافتا و ستمبرینی هستند. هانس «درگیر نوسانات قضاوت» خود است (۵۹۵)، و گاه «با نیمه تأییدهایی به تکان سر» با نافتا همراهی [می‌کند] » (۸۷۷). او نمی‌داند جانب کدام یک از دو طرف دعوا را بگیرد، گاه با این است و گاه با آن. خواننده‌ی رمان نیز بیش و کم چنین وضعی دارد. تصویر نافتای زشت، تلخ، بی‌ادب که مدام تندتر، بدخوتر و بیمارتر می‌شود، تا جایی که نویسنده درباره‌اش نوشته: «این بیمار نیرو یا اراده‌اش را دیگر نداشت که بر بیماری تفوق یابد، بلکه در سراسر گیتی هم مهر و نشان آن را می‌دید» (۸۷۱)، سبب نمی‌شود تا به سوی گفته‌های بدبینانه و نقادانه‌ی او گرایش

نیابیم. او در مقابل خوش بینی ساده گرایانه‌ی روشنگری قد برافراشته، و بیانگر «واقعیت امور» شده است. او فیلسوفی است که بسیار تند می‌تازد. خواننده احساس می‌کند که داوری او در این تندی بدخواهانه، بیش از حد تلخ است. مبلّغ بینش سنتی و کهنه‌ی سده‌های میانه است و خود نیز گـاه آزادی را به تصـویری که بورژوازی از آن ترسیم کـرده است، فرو می‌کـاهد (۸۷۷-۸۷۸). او به نام آزادی انسانی با آزادی سرمایه‌داری مخالفت نمی‌کند، بل آزادی را گمراهی می‌نامد، و به همین دلیل در دشمنی‌اش با ماهیت استبدادی مفاهیم فردگرایانه و سودطلبانه، راه به جایی نمی‌برد. از این رو، همواره جای این شک باقی می‌ماند که نکند در پیش‌بینی ظهور استبدادی که در راه است، خود جانب آن استبداد و سرکوب را گرفته باشد. به همین دلیل ستمبرینی در مقام وارث سنت روشنگری از او می‌پرسد: «چه کسی یا چه چیزی را شما به عنوان حامل و عامل این ارعاب ــ هر چند مایل به تکرار این کلمه نیستم ــ در نظر گرفته‌اید؟» (۵۱۸). و با وجود این که نافتا در پاسخ، سخنرانی بسیار طولانی‌ای ارائه می‌کند، اما پرسش ستمبرینی بی‌پاسخ می‌ماند. این هوادار «راوی یکه‌ی مدرنیته» دستِ‌کم تصوری از انسان در سر پرورانده است، امّا نافتا، این به قول هانس کاستورپ «یک انقلابی محافظه کار»، سرانجام نمی‌تواند هیچ تصویری (چه برسد به تصویری تازه) ارائه کند.

نافتا نمی‌تواند چنین کند، درست به همان دلیل که پسا-مدرنیته هم نمی‌تواند تصویری یکه که دارای انسجام درونی باشد، از انسان ارائه دهد. این نکته را، اما، نباید امتیازی برای هواداران مدرنیته به حساب آورد. تصویر مدرن از سرشت انسان نیز جدا از ظاهر آراسته و یقینی خود چندان یکه و دارای همخوانی درونی نیست.

۲

در روزگار مدرن، بنیان زندگی سیاسی غرب دگرگون شد. از این رو، بحران مدرنیته، بحران زندگی سیاسی نیز شد. بسیاری از ارزش‌ها، باورها و حتی نهادهای سیاسی‌ای که به یاری خردباوری مدرن در طول چند سده آفریده شده بودند، رویاروی نیروها و واقعیت‌هایی که آن‌ها را به مبارزه می‌طلبیدند، و خود نیز برآمده از گسترش تولید کالایی، رشد تکنولوژی و جامعه‌ی صنعتی، و در یک کلام نتیجه‌ی زندگی مدرن بودند، رنگ باختند. آن‌ها یا از میان

رفتند، یا خود را با بازمانده‌هایی از اسطوره‌ها و باورهای پیشامدرن هم‌رنگ کردند، پشت آن‌ها پنهان شدند، و به شکل‌های گوناگون باقی ماندند، اما کارکردهای موردنظر و ادعایی مدرنیته را هم نیافتند. به عنوان یک مثال، در قلمرو مجازات و بازسازی اخلاقی، به نهاد «اردوگاه» چنان که در سده‌ی بیستم شکل گرفت، دقت کنیم. اردوگاه‌های مرگ نازی‌ها، و اردوگاه‌های کار اجباری که از نخستین سال‌های حکومت بلشویکی در روسیه ایجاد شدند، و شکل‌هایی از آن هنوز هم در چین وجود دارد، از جنبه‌هایی به «اردوگاه‌های زندانیان جنگی» که چند سال پیش در جنگ علیه مردم بوسنی ساخته شد، همانندند. نهاد اردوگاه در گستره و شیوه‌ی فعالیت و نیز در دامنه‌ی تأثیرگذاری، با زندان و بازداشتگاه‌های مدرن تفاوت هایی دارد. به آسانی می‌توان در مفهوم اصلی شکل‌دهنده‌ی اردوگاه‌ها و نیز در شیوه‌های شکنجه و کشتار همگانی که در آن‌ها رایج است، همانندی‌هایی را با نهادهای مجازات پیشامدرن یافت، هر چند در زمینه‌ی برخی از قوانین درونی و وابستگی آن‌ها به سیاست کلی دولتی مرکزی، و البته در مورد کاربرد ابزار و فنون مدرن، می‌توانند در رده‌های نهادهای مراقبت و مجازات مدرن جای گیرند. اردوگاه‌ها گونه‌ای کینه و انتقام‌جویی را ممکن می‌کنند، و در اساس برای نابودی آدمیان ساخته شده‌اند، و این با منطق زندان‌سازی مدرن ــ که بازسازی آگاهی است ــ نمی‌خواند.

در اردوگاه‌ها اساس کار بر پشیمان و دگرگون شدن، و حتی مجازات هم نیست، بل کینه‌هایی نژادی، یا طبقاتی، و به هر رو نفرتی گروهی درمیان است. اساس بر انتقام‌جویی و نابودسازی جسمانی انبوه مخالفان، و تمام کسانی است که نمی‌شود بنا به منطق و کارکرد توتالیتر به معنای کامل و بازگشت‌ناپذیر حکومت بر اندیشه و ذهن آن‌ها را به نتیجه رساند. اردوگاه‌هایی که هیتلر، لنین و استالین ساختند بر اساس نابودی کار می‌کرد. قرار نبود کسی از این اردوگاه‌ها بازگردد، اصلاح شود، و با نظم و منطق «جامعه‌ی نو» بخواند. قرار بود این «راه حل نهایی» باشد. یعنی هر گونه راه بازگشت را ببندد، و قربانیان را، یعنی همه‌ی کسانی که پیشاپیش بر پیشانی آنان مهر اصلاح‌ناپذیر خورده بود، نابود کند. یک یهودی که دیگر «غیریهودی» نمی‌شد، «دشمن طبقاتی» که دیگر به راه نمی‌آمد. اینان در «نظم نو»، خیلی ساده، جایی نداشتند، و باید نابود می‌شدند.

هر چند به ظاهر چنین می‌نماید که این منطق با صورت‌بندی دانایی مدرن خوانا نیست، اما،

ذاتِ وجود اردوگاه‌ها نشان داد که می‌شود و باید بدان صورت‌بندی نه بر اساس ادعاهای خود آن، بل بنا به کارکرد راستین‌اش نگریست. کار ناقد مدرنیته، به هر سودا که دنبال شود، یک خاستگاه دارد: باید برای مدرنیته معنایی دیگر، جدا از ادعاهای خود آن، قائل شد. مدرنیته نه گسستنی از سنت‌ها، بل باززایی آن‌ها، و حفظ‌شان در کنار عناصری تازه است. به گمانم روزا لوکزامبورگ در چارچوب سخن مارکسیستی خود، خیلی دقیق این نکته را دانسته‌بود، وقتی در کتاب *انباشت سرمایه* می‌نوشت: «سرمایه‌داری نخستین وجه تولید و نظام اقتصادی و اجتماعی است که نمی‌تواند در خود زندگی کند، و به دیگر نظام‌های اقتصادی همچون ابزار و زمینه‌ی خود نیاز دارد... وجود و تکامل سرمایه‌داری نیازمند محیطی است از شکل‌های غیرسرمایه‌داری تولید».[۲]

این حفظ عناصر کهنه و ترکیب آن‌ها با عناصر نو، منش اصلی زندگی سیاسی مدرن نیز هست. این زندگی نه همچون پدیداری یکسر تازه، بل به سان باززایی مناسباتی کهن، و ترکیبی از عناصر ناهمخوان، یعنی هم نهاده‌ای از تازگی و کهنگی جلوه می‌کند. از این روست که کوشش آن کسی که در پس ظاهر دمکراسی مدرن به دنبال گونه‌ای الیگارشی (که در قلمرو اقتصادی هژمونی داشته باشد) می‌گردد، چندان نابخردانه و نادرست نمی‌نماید. می‌توان در فعلیت اجتماعی مفاهیمی که در اندیشه‌ی مدرن با آزادی یکی شده‌اند، چون دولت استوار به نمایندگی، برابری حقوقی شهروندی، تمایز نیروها، دولتی فراطبقاتی، مسؤل و استوار به نظر اکثریت، و حتی در کارکرد اجتماعی مفاهیم پلورالیستی عدالت و حقوق، حاکمیت قانون، و در عملکردهایی چون تعیین خردپذیر حدود دخالت دولت در زندگی اقتصادی نیز نشانه‌هایی از منافع اقلیتی را یافت که حاکمیت مالی و اقتصادی دارند. این که داناترین نظریه‌پردازان آزادی انسانی، اندیشگرانی چون هانا آرنت، ناگزیر در پیشرفت بحث خود نکته‌هایی کلیدی از دمکراسی لیبرال ـ به عنوان مثال مفهوم و عملکرد نمایندگی ـ را زیر سئوال می‌برند، به خوبی نشان می‌دهد که ذهن سنجشگر و نقاد نمی‌تواند به طور کامل، و بی‌قید و شرط مدافع مدرنیته باشد، و تمام ادعاهای آن را دربست بپذیرد.[۳]

---

2 R. Luxembourg, *The Accumulation of Capital,* London, 1963, p. 368.

3 M. P. D´Entréves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt,* London, 1994, ch. 1.
D. R. Villa, *Arendt and Heidegger, The Fate of Political,* Princeton University Press, ch. 6.

ذهنی نقاد و مدرن، بنا به سنت اندیشه‌ی انتقادی که با مدرنیته همراه بوده است، باید به خود اجازه و امکان سنجشگری و نقد بدهد. از سوی دیگر، این حکم به هیچ رو درست نیست که مدرنیته به چشم تمامی ناقدان خود از بیخ و بُن نادرست یا اصلاح‌ناپذیر می‌نماید. چنین نیست که هر کس با ادعاهای مدرنیته به گونه‌ای سنجش‌گرانه و سخت‌گیرانه رویارو شد، با هر دستاورد ارزش‌مند آن نیز دشمن باشد. در واقع، از آنجا که انبوهی از نتایج مدرنیته با ادعاهای آغازین و پیش‌نهاده‌های آن نمی‌خوانند، باعث می‌شود که در هر نسل و هر دوره‌ای انبوهی از ناقدان به گونه‌ای چاره‌ناپذیر پدید آیند. اگر روزگار نو و آنچه تا حدودی برای سهولت کار مدرنیته می‌نامیم، فقط یک فضیلت داشته باشد، همین رواداری، تحمل، و پروبال دادن به اندیشه‌ی انتقادی است. تاریخ مدرنیته تاریخ انتقاد از مدرنیته است. پیش‌تر هیچ شکل سازماندهی اقتصادی و سیاسی به انتقادهای رادیکالی که لبه تیز حمله‌شان متوجه گوهر این سازماندهی باشد، امکان نمی‌داد تا پدید آیند، شکوفا شوند، برای توده‌ی مردم قابل درک گردند، و مهمتر در صحنه‌ی عمل اجتماعی، بدیل‌هایی دیگر را تجربه کنند. مدرنیته اجازه داد تا تندترین نقدهایی که علیه آن مطرح می‌شوند، به گونه‌ای عملی به گستره‌ی اقتصاد، سیاست و خاصه به قلمرو فرهنگ، و زمینه‌هایی چون آموزش دانشگاهی، وارد شوند، نقش یابند، و باز مهمتر از این تا مواردی و به میزانی محدود اساس دگراندیشی را پی بریزند. هر ناقد مدرنیته که این منش مهم را از یاد ببرد یا دستِ کم بگیرد، خود را از امکان شناخت جنبه‌ای بنیادین از زندگی مدرن بی‌بهره کرده، و با این کار جایگاه و خاستگاه خود را نیز منکر شده است. چنین ناقدی فقط می‌تواند به آرمان بازگشت به پیشامدرنیته دل بسپرد و بیانگر دیدگاهی نوستالژیک و ارتجاعی شود. فقط انتقادی از مدرنیته که نخواهد و نکوشد تا مخاطرات مدرنیته را با مخاطرات پیشامدرنیته جایگزین کند، نقدی جدی است و سزاوار صفت رادیکال.

میان فیلسوفان، تاریخ‌نگاران، و کسانی که در زمینه‌ی علوم انسانی کار می‌کنند، درباره‌ی شکل‌گیری تاریخی مدرنیته، و این که آیا ما با یک الگوی تک از مدرنتیه روبروییم، یا «انواع مدرنیته»، و اگر انواعی در میان باشد، آیا کشاکشی میان آن‌ها وجود دارد یا نه، و در نتیجه در مورد تعریفِ مدرنیته هم نظری وجود ندارد. شاید دقت به روش کار کانت در این مورد راهگشا باشد. جستار فلسفی او درباره‌ی روزگار مدرن، که می‌خواست جوانب گوناگون آن را روشن کند، و منطق تکامل‌اش را دریابد، به ویژه با در نظر گرفتن تلاش‌هایی که پس از او در

جهت تبیین تاریخی، فرهنگی و جامعه‌شناسانه‌ی مدرنیته به عمل آمد، گاه راهگشای تعریف‌های موقتی‌ای شد. اما هدف آن فیلسوف منتقد ارائه‌ی تعریف‌های نهایی، جاودانی و ذات‌باور در قلمرو سخن اجتماعی و تاریخی نبود. برعکس، او به خوبی با منش متعیّن و مشروط تعریف‌ها آشنا بود. کانت در مقاله‌ی مشهورش «**روشنگری چیست؟**» نوشت که روشنگری (یعنی اندیشه‌ی فلسفی، علمی، اجتماعی و سیاسی سده‌ی هجدهم) یا فکر مدرن، به معنای بلوغ فکری است و خروج از حالتِ کودکی، درک کردنِ مسوؤلیت، تکیه دادن به نیروی عقل خویش، خواستن آزادی جهت کاربرد عقل، پاسداری از آزادی انتقاد و آزادی بیان، رویارویی و پیکار با سنت‌ها و باورهای جزمی‌ای که بدون تأمل و تعمق انتقادی پذیرفته شده‌اند.[۴] انسان مدرن از منظری تازه، که تکیه گاه آن خرد انسانی باشد، به دنیا می‌نگرد. این تکیه به عقل، و گسست قاطع از قانون‌هایی که نه از زندگی هر روزه بل از سنت‌ها، آیین‌ها و اسطوره‌ها نتیجه شده باشند، بنیانِ دنیوی شدن (سکولاریسم) و جدایی دین از حکومت نیز هست. کانت نه فقط در آن مقاله از دوران مدرن و روشنگری دفاع کرد، بل تکیه به اندیشه‌ی انتقادی اساس کار فلسفی خود او را شکل داد. او در آثارش بارها از نقادی رادیکال دفاع کرد، و آن را علیه جزم‌گرایی و تاریک‌فکری دانست. بنیان بحث کانت آشکارا تعبیری آزاداندیشانه از انقلاب فرانسه بود. در رساله‌ی «**روشنگری چیست؟**» و نیز در رساله‌ی «***کشاکش دانشکده‌ها***» ی کانت اشاراتی به این نکته آمده، و از انقلاب فرانسه ستایش شد، چرا که به گمان او انقلاب آگاهی مردمان را، حتی آگاهی کسانی راکه در آن شرکت مستقیم نداشتند، دگرگون کرد، به آدم‌ها شجاعت آن را بخشید که نه فقط به نظام و رژیم کهن، بل به نظام جدید نیز با نگاهی انتقادی بنگرند، همه چیز را نپذیرند، و تابع اموری شوند که عقل، تجربه و البته منافع خودشان اجازه ظهورشان را می‌دهند. خردی که از خود و از همه چیز انتقاد می‌کند، از نظر کانت به شهروندی آزاد همانند است که شهامت آن را دارد که بگوید: من نمی‌پذیرم، مخالفم، رأی نمی‌دهم، این وضعیت را درست نمی‌دانم، چیزی دیگر می‌اندیشم، جور دیگری دنیا را می‌بینم، چیز دیگری می‌خواهم، و ...

همین آزادی، که در پیکر تنگ منافع ملی، شکل‌شکنی شده، و با این که هواداران‌اش

---

۴ ا. کانت، «روشنگری چیست؟»، ترجمه‌ی ه. فولادپور، در: *کلک*، ش ۲۲، دی ۱۳۷۰.

معترف نیستند، اما، در عمل در حدّ چند جامعه‌ی ملی پذیرفته شده، و در گستره‌ی جهانی انکار گشته، دقتِ اندیشگرانِ پسامدرن را به خود جلب کرده، و سبب شده تا آنان باری دیگر به خودآگاهی مدرنیته، و به انتقاد از خودِ مدامِ عقل مدرن بازگردند. آنان در برابر توجیه‌گری و طفره‌های اندیشگر مدرن می‌ایستند، و می‌گویند که دشوار بتوان پذیرفت همان عقلی که سنجش‌پذیر است، خود ملاک سنجش قرار گیرد. اگر بر پایه‌ی عقلی که چندگانگی را قبول دارد (چون پذیرفته است که هر کاربرنده‌ی عقل می‌تواند بگوید: من نمی‌پذیرم، یعنی جور دیگری فکر می‌کنم)، الگویی یا سرمشقی پدید آید که عقل را به گفته‌ی هگل «سلطانِ جهان» ببیند، یعنی نمونه‌ای یکسان ساخته شود که «نمونه‌ای نوعی» باشد، و حکم کند که همه باید از راه من بروند، و از این رهگذر چندگانگی را منکر شود، و انواع زندگی فرهنگی را به نام یک عقل، یک منطق، یک نگرش، و یک برداشت از آزادی مورد حمله قرار دهد، آنگاه می‌توان، و باید، ایستاد و گفت: «من قبول ندارم».

از آنجاکه کانت همان فیلسوفی بود که حدودِ کارآیی خرد آدمی را بررسی کرد، پس تکیه بر این عقل، از نظر او نمی‌توانست مستقل از دقت به گستره و مرزهای عملکرد آن باشد، و در عین حال، نمی‌توانست از دامنه‌ی کارآیی سنجش یا نقادی بکاهد. به بیان دیگر، مدرن شدن در عین حال که تکیه به خرد است، ارزیابی، سنجش یا نقدِ خرد نیز محسوب می‌شود. آدم مدرن، جامعه‌ی مدرن و اندیشه‌ی مدرن، نه فقط سنت‌های جزمی را رد می‌کند، بل همین خردی را هم که ابزار کار خود اوست، به نقد می‌کشد، و می‌کوشد تا حدود کارآیی ــ پس اقتدار ــ آن را بشناسد. وقتی فوکو از «رویکرد مدرن» یاد می‌کند، و حتی به بحث منش اخلاقی می‌دهد، درست همین نقادیِ آزادانه و دائمی را در نظر دارد. آدم مدرن از موقعیت خودآگاه است، و از این آگاهی نیز باخبر است، یعنی خودآگاه است، و خودآگاهی همراه است با نگرش نقادانه. نقادی یعنی ارزیابی و سنجیدن، بر پایه‌ی ملاکی دقیق پذیرفتن، و در عین حال، امکان دادن به کنش و اندیشه‌ی ابطال‌کننده‌ای که پذیرا نیست. مدرنیته علیه عناصری از «سنتِ موجود» یعنی نهادها، اندیشه‌ها و باورهای کهن، و آیین‌های اسطوره‌ای که هنوز به شکل‌های گوناگون ــ و بیشتر مسخ شده ــ باقی و زنده‌اند، قرار می‌گیرد. بودلر چند دهه پس از کانت به این مسأله توجه و اعلام کرد که مدرنیته دشمن سنت‌های جزمی گذشته است، چون دشمن موقعیتِ امروز است. مدرنیته جنگی است نه با گذشته‌ها، بل با امروز، یا بهتر بگوییم با

بقایای سنت‌ها و جزم‌های گذشته در امروز. در رادیکال‌ترین شکل خود انسان مدرن «آرمان‌های امروز» را نمی‌پذیرد چون در آن بازگشت به گذشته، و پایداری و حتی سالاریِ بقایای گذشته را می‌یابد. برای همین، نیچه ــ که از ستایشگران بودلر نیز بود ــ حق داشت که می‌گفت: «هر چه می‌گذرد بر من بیشتر چنین می‌نماید که فیلسوف در مقام انسانی که ناگزیر از آنِ فردا و پس فرداست، خود را همواره با امروز خویش در ستیز یافته است، و می‌باید که بیابد: دشمن او همواره آرمان امروز بوده است».[5]

در تداوم این نقادی رادیکال، به تعداد زیادی از اندیشگران سده‌ی بیستم برمی‌خوریم که به راه‌های گوناگون، کوشیدند تا نشان دهند که انکار سنت‌های جزمی و بینش اسطوره‌ای ممکن نیست، مگر آن که بازمانده‌ی این سنت‌ها و بینش‌ها در زندگی و اندیشگری امروز نفی شود، بازمانده‌ای که به چشم بسیاری از این متفکران، سازنده‌ی هسته‌ی اصلی فرهنگ مدرن می‌آمد. به عنوان مثال، کتاب *دیالکتیک روشنگری* نوشته‌ی آدورنو و هورکهایمر، یا کتابِ *اخلاق کوچک* نوشته‌ی آدورنو نشان می‌دهند که چه اسطوره‌ها، و نگرش‌های نابخردانه‌ای خود را پشت ظاهر خرد پنهان کرده، و تعیین‌کننده‌ی مسیر زندگی و اندیشگری امروز شده‌اند. از چشم‌اندازی که کمی با منظر نوشته‌های آدورنو تفاوت دارد، کتاب *پاساژهای* بنیامین نیز در حکم شناختِ «پیشا تاریخ مدرنیته» است، و در آن تداوم و کارکرد عناصر پیشامدرن در زندگی مدرن به خوبی نمایان می‌شود. این نکته بسیار مهم است، و به همین دلیل تکرار می‌کنم که مدرن بودن یعنی امروز را نپذیرفتن. از این رو وقتی به کلام رولان بارت دقت می‌کنیم که زمانی گفته بود: «مدرن بودن یعنی این که بدانیم چه چیزهایی دیگر ممکن نیستند»، متوجه می‌شویم که برای او نه فقط نقادی از سنت‌ها و باورهای جزمی، بل نکته‌ای حتی مهمتر از این مطرح است: چیزهایی امروز امکان‌پذیر نیستند، یعنی در زمان حاضر نمی‌توانند به نتیجه برسند. این تأکید بر امروزگی بنیاد مدرنیته است. نقدِ رادیکال انتقادی است از چیزی که موجود است و به شکلی دگرگون یا پنهان شده است، و نمی‌تواند صرفاً رد کردن چیزی باشد که از میان رفته است. مدرنیته این نگرش را همراه با خود به جهان آورد که انتقاد بی‌رحمانه و رادیکال باید دائمی باشد، و شامل ذهن یا خرد نقاد نیز بشود. تعریف این نقادی رادیکال را

---

۵ ف. نیچه، *فراسوی نیک و بد*، ترجمه‌ی د. آشوری، تهران، ۱۳۷۳، قطعه‌ی ۲۱۲، ص ۱۷۹.

نیز مارکس آسان کرد: نقدی که نه از نتایج خود بهراسد، و نه از نیروهایی که در مقابل‌اش ایستاده‌اند. نقدی که از نتایج خود نترسد، از نتایجی هم که می‌توانند علیه ناقد به کار افتند، نخواهد ترسید.

زنده‌ترین و مهمترین دستاورد مدرنیته همین روحیه‌ی نقادی رادیکال آن است. اما، این نقد چون رادیکال است، شامل حال خود مدرنیته نیز می‌شود. بد نیست که مدافعان رهاوردهای سیاسی و اجتماعی روزگار مدرن به یاد آورند که نقادی مداوم و پیگیر، گوهر راستین مدرنیته است که شامل ادعاهای خود آن هم می‌شود. سخن پسامدرن در پی همین سنتِ نقادی پدید آمد. یکی از مهمترین نکته‌های آثار متفکران پسامدرن کشف تداوم بقایای سنت‌های جزمی در فکر و زندگی مدرن، و شیوه‌های مسخ و تبدیل این سنت‌ها، و تلاش در جهتِ یافتن روش‌های درست برای جنگ و پیروزی بر این‌ها بود. اندیشگران پسامدرن در راستای کشف تبار نقادی رادیکال، نیچه را یافتند، متفکری که حرفِ اصلی را پیش کشیده، و آن را صریح گفته بود. نیچه نشان داده بود که در جهانِ مدرن باور به نیروهای فرازمینی از میان رفت، عقل آدمی جای آن امر مقدس را گرفت، و منطق پرستش کورکورانه باقی ماند. از این رو به نظر نیچه در روزگار نو کیش پرستش علم و عقل به راه افتاد. مهمتر از این، او نشان داد که این عقل همان عقل ابزاریِ کاسب‌ها و دلال‌هاست، فقط باید پیرایه‌های فلسفی، علمی، و حجاب فریبنده‌ی اخلاقی آن را کنار بزنیم، تا سودطلبی‌اش را صریح و آشکار بیابیم. آنچه نیچه «اخلاق امروز یا اخلاق انگلیسی» می‌خواند، و با نفرت رد می‌کرد، در گوهر خود همان «اخلاق بردگان» است که انسان را «حیوان گله‌ای» می‌بیند و می‌خواهد: «اخلاق در اروپای امروز اخلاق حیوان گله‌ای است ... جنبش دمکراتیک میراث خوار جنبش مسیحی است». به نظر نیچه باورآورندگان به اخلاقِ ترحم می‌پندارند که «اوج همین است، اوج بشر، اوجی که بدان دست‌یافته‌اند و یگانه امید آینده است و آرام جانِ اکنون، و شوینده‌ی بزرگ همه‌ی گناهان گذشته».[۶]

این اساس سخن پسامدرن است که رویکرد مدرن، یعنی نقد رادیکال را ادامه داده تا هم الگوی یکه‌ی عقل، و هم برداشت‌های همراه با آن، از آزادی و حقوق فردی تا دمکراسی، از

---

۶ نیچه، *فراسوی نیک و بد*، قطعه‌ی ۲۰۲، صص ۱۵۶-۱۵۵.

یکتایی سرمشق‌های هنری تا متافیزیک حضور در سخن فلسفی را بسنجد، یعنی مورد انتقاد قرار دهد. این نگرشی است ناگزیر، چراکه ما روزگار بدی را از سر می‌گذرانیم، و الگوی عقل یکه آزادی و سعادت را با خود همراه نیاورده است. از سه ایدئولوژیِ مهم مدرن یکی گولاگ ساخت، دومی آشویتس و سومی هیروشیما و ویتنام. پس کجا شد عقلی که سعادت می‌آورد؟ این است گزارش عقل، تکنولوژی و علم مدرن به تاریخ؟ هنگامی که آدورنو می‌گفت تاریخ بشر تکامل به سوی آزادی نیست، بل حرکت از تیر و کمان به بمب مگاتونی است، هنگامی که ویتگنشتاین می‌گفت که هیچ علاقه‌ای به تمدن موجود اروپایی ندارد و اهدافش را درک نمی‌کند «اگر اساساً هدفی داشته باشد»،[7] به خرد نقادانه‌ای تکیه می‌زدند که به خوبی نشان می‌داد منافع ملی همان قانون سودطلبی است، و آزادی با تأویل‌هایی از «منافع ملی» محدود می‌شود، و شأن انسان برخلاف ادعاهای ستایش گرانِ غیرنقاد مدرنیته، چندان والا دانسته نشده است. لحظه‌ای، چهره‌ی محاصره‌شدگان سارایوو را به یاد آورید.

۳

هیدگر فلسفه را در بنیاد آن یونانی می‌دانست، و می‌گفت که در گسترش خود اروپایی می‌شود، اما در وجود اصیل خود یونانی باقی می‌ماند. او در سخنرانی‌اش در نورماندی در سال ۱۹۵۵ با عنوان *فلسفه چیست؟* اعلام کرد: «واژه‌ی φιλοσοφια به ما می‌گوید که فلسفه چیزی است که پیش از هر چیز تعیین‌کننده‌ی وجود جهان یونانی است. افزون بر این، همچنین تعیین‌کننده‌ی مهمترین منش بنیادی تاریخ غربی-اروپایی ماست. اصطلاح مورد بحث ما، یعنی «فلسفه‌ی غربی-اروپایی» در واقع گونه‌ای این همان گویی است. چرا؟ به این دلیل که «فلسفه» در وجود خود یونانی است. یونان اینجا یعنی این که فلسفه که در وجود اصیل خود دارای چنان ماهیتی است، نخست تعلق دارد به جهان یونانی، و فقط هم جهان یونانی، و در گسترش خود نیز چنین می‌ماند».[8]

---

7 T. W. Adorno , *Negative Dialectics,* trans. E. B. Ashton, London, 1973, p. 320.
L. Wittgenstein, *Culture and Value,* trans. P. Winch, London, 1989. p. 6.

8 M. Heidegger, *Qu´est-ce que la philosophie?* in: *Questions ii,* trans. J. Beaufret, Paris, 1973.

این گفته‌ی فیلسوفی که از «تاریخ غربی-اروپایی ما» یاد می‌کند، از اروپا محوری خبر می‌دهد. ولی چگونه می‌توان فلسفه به معنایی کلی را محدود به سرچشمه‌ای یونانی کرد؟ هیدگر در گفتگویی با تزوکا استاد فلسفه‌ی دانشگاه امپراتوری توکیو در ۱۹۵۳ اعتراف کرده که چیزی از سنت فلسفه‌ی ژاپن و آسیا نمی‌داند، پس چگونه با این قاطعیت از «فلسفه» همچون امری یونانی یادکرده است؟ این‌که او واژه‌ی فلسفه را به زبان یونانی آورده (و یک بار هم آن را داخل گیومه قرار داده) نشان می‌دهد که تأکید او بر «فلسفه به معنایی که یونانیان پیش می‌کشیدند، و گسترش آن» است. هنگامی که در نظر بگیریم که هیدگر فلسفه را در بنیاد خود پاسخی می‌داند به بی‌خانگی و بی‌اصلی، که منش وجود انسان است، این بازگشت هلدرلینی به یونان شاید برای «ما» ی اروپایی معنا پیدا کند، اما نمی‌تواند به معنای سخن گفتن از فلسفه به معنایی کلی برای انسان باشد. وقتی هیدگر می‌نویسد: «تا زمانی که انسان وجود داشته باشد، فلسفه به شکلی روی خواهد نمود»،[9] انسان را به معنایی کلی مطرح می‌کند. آیا فلسفه‌ی یونانی-اروپایی «او» در مورد این انسان کلی مطرح است، یا انسان یونانی-اروپایی؟

در دیوارکوب‌های تبلیغاتی‌ای که سازمان جلب سیاحان یونان در سال ۱۹۹۱ در برخی از نشریات اروپایی به چاپ رساند، این عبارات بر زمینه‌ی تصاویری از صخره‌های دریای اژه، پرستشگاه باستانی، و تصاویر شخصیت‌های اسطوره‌های یونانی نقش بسته بود: «یونان، جایی که همه چیز از آن آغاز شد»، «یونان، گزینش خدایان». این اعتقاد به یونان همچون سرچشمه‌ی فرضی تمدن انسانی نشان می‌دهد که هنوز اروپاییان با این خیال دست به گریبان‌اند که سرآغاز تمدن انسان در قاره‌ی آن‌ها باید جستجو شود. نماد واقعی تمدن اروپایی نارسیس یونانی است، خود شیفته‌ای که عاشق تصویر خویش در چشمه می‌شود. سده‌هاست که اروپایی «ما» یا خویشتن اروپایی خود را انسانیت به معنایی کلی می‌انگارند. در مقاله‌ای در شماره‌ی ۱۴ مارس ۱۹۹۳ نشریه‌ی New York Times Magazine به مناسبت نمایشگاهی از هنر یونان منتشر شد، می‌خوانیم: «حق با شلی بود که می‌گفت ما در کل یونانیم. زادگاه دمکراسی، مخترع فلسفه، تئاتر، تاریخ و علم. هنر هم از دمکراسی یونانی زاده شد. یونان ما را چنین که هستیم

→ p. 15.

9 M. Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt am Main, 1978, p. 121.

ساخت. در طول پنج سده در یونان انسان مدرن زاده شد».[10] این «ما» ی اروپایی مدرن است که می‌خواهد تبار خیالی‌اش را بیابد و ترجیح می‌دهد که هیچ به یاد نیاورد که آن دمکراسی‌ای که از سر نادانی زادگاه هنرش خوانده است (نمونه‌های موجود از آثار هنری آسیای دور به سده‌ها پیش از تمدن یونانی بازمی‌گردند) به نیروی کار بردگان می‌چرخید و زنان و خارجیان در آن حق رأی نداشتند و چهل هزار مرد دولت-شهر آتن بر چهار صد هزار نفر دیگر حکومت می‌کردند، و از نیروهای کار آن‌ها بهره می‌بردند.

انسان اروپایی که خود را سازنده‌ی فرهنگ بشری می‌داند، به هر جا که گام می‌نهد، آن را «سرزمین جدید» و «دنیای نو» می‌خواند. به گمان او تاریخ هر منطقه از دنیا از جایی شروع می‌شود که اروپایی شود. در قاره‌ی «آمریکا» یی که وایکینگ‌ها از پایان سده‌ی دهم به آنجا راه یافته بودند، و دریانوردان پرتغالی، دانمارکی و اسپانیایی در سده‌ی پانزدهم به آن گام نهادند، دستِ کم هفتاد و پنج میلیون نفر زندگی می‌کردند، و پیشینه‌ی زندگی آنان به سی‌هزار سال می‌رسید.[11] اما برای اروپایی سرزمینی نو بود که تازه «کشف می‌شد»، قاره‌ای بود که به نام کاشف اروپایی‌اش غسل تعمید می‌یافت. مکزیکو در سال ۱۵۰۰ بین ۲۵ تا ۳۰ میلیون نفر جمعیت داشت. پس از «فتح» آن توسط اروپاییان رقم جمعیت آن، در سال ۱۵۶۸ فقط به سه میلیون نفر رسید. کورتس در ۱۵۱۹ از شکوه تنوچیتی لان شگفت‌زده شده بود، و البته از قربانی کردن انسان در آن دیار نیز خبر داده بود. مردمانی که در آن قاره می‌زیستند، بر اساس شکل‌های بسیار متنوع زندگی اقتصادی و سیاسی گرد هم آمده بودند. از اقتصاد استوار بر شکار و مساوات طلب، تا سلطنت‌های استوار بر تمایزهای آشکار اجتماعی، و امپراتوری‌های بزرگ. آنان به صدها زبان مختلف تکلم می‌کردند، و شهرهایی چون تنوچیتی لان و کاهواایکا، پرستشگاه‌هایی چون آن شاهکار معماری که بر بلندی‌های ماچو پیچو هنوز باقی است، و معابد خورشید مکزیک را ساخته بودند. مسیر تجارت آن‌ها با یکدیگر گاه به هزاران کیلومتر می‌رسید. هر چند آلات فلزی و چرخ را نمی‌شناختند، اما «تکنولوژی پیچیده و پرداخته‌ای برای معیشت و بقاء خود به وجود آورده بودند که نسبت به نوع محیط زیست‌شان

10 E. Shohat and R. Stam eds, *Unthinking Eurocentrism*, London, 1994, pp. 55-58.

11 G. Brotherston, *Book of the Fourth World*, Cambridge University Press, 1992, p. 2.

از تنوع زیادی برخوردار بود».[۱۲] روش‌های آنان در بهره‌برداری از دریاچه‌های آب شیرین و ساختن سدهای خاکی برای اروپاییان یکسر ناشناخته و بسیار آموزنده بود. مایاها، آزتک‌ها و اینکاها هنوز پس از چند سده سلطه‌ی اروپا محوری برای ما عناوینی یادآور تمدن هستند. معماری معابد، دستگاه پیچیده و کارآی نوشتاری، روش‌های تقویم‌نگاری، دانش پزشکی و تنوع داروهای گیاهی‌شان حیرت‌انگیز و گواه ادعای ماست. مایاها از سال ۷۰۰ میلادی کاغذ تهیه می‌کردند. در پرو نظام آبیاری از راه کانال‌ها چنان پیشرفته‌بود که تاریخ‌نگاری می‌نویسد که یگانه همانند «این کار بسیار عالی» را فقط می‌توان در دستاوردهای مهندسی جهان اسلام یافت.[۱۳] رقم صفر به عنوان مبدأ اعداد برای مایاها نیم هزاره پیش از آسیایی‌ها دانسته شد (همان آسیایی‌ها که خیلی پیش از یونانیان خردورزی فلسفی را آغاز کرده بودند، همان آسیایی که نیچه اروپا را «دماغه‌ی کوچک آن» نامید). اروپایی‌ها قرن‌ها بعد به یاری دانشمندان مسلمان صفر را به عنوان مبدأ اعداد آموختند. فقط از سر بی‌سوادی می‌توان مایاها را «مردمانی بی‌تاریخ» و «فاقد تمدن» نامید.

مفهوم «حکومتی خوب است که کمتر حکومت کند» از میان سرخ‌پوستان آمریکایی برخاست. فلیکس کوهن نوشته است که آرمان‌های راستین زندگی آمریکایی فقط ریشه در تمدن اروپایی ندارند، بل یکی از سرچشمه‌های آن‌ها «سنت‌های دمکراتیک سرخ‌پوستان» است، سنت‌هایی که بارها رادیکال‌ترند از آنچه در مواد قانون اساسی آمریکا تثبیت شده، چرا که میان «بومیان» سرخ‌پوست، زنان و کودکان نیز حق رأی داشتند و در فراشد تصمیم‌های حیاتی اجتماع خود شرکت می‌کردند. و در بسیاری از قبیله‌ها، رییس خادم مردمان قبیله خوانده می‌شد و نه حاکم.[۱۴] برای اروپایی یگانه شکل دمکراسی همان است که او بنا نهاده و به آن پای بند شده است. دمکراسی قبیله‌ای برای او به معنای بازگشت به گذشته‌ی دور تاریخی است که از آن هیچ درسی نمی‌توان آموخت. اما دمکراسی آتنی با محدودیت‌های آشکاری که داشت، و در آن اقلیتی به جای اکثریتی عظیم تصمیم می‌گرفت نمونه‌ی عالی تمدن سیاسی

---

۱۲ آ. پیسی، *تکنولوژی در تمدن جهان*، ترجمه‌ی ف. بدره‌ای، تهران، ۱۳۶۷، ص ۷۳.

۱۳ پیشین، ص ۷۵.

14 F. Cohen, "Americanizing the White Man", in: The *American Scholar*, 21, 2, 1959, quoted in: Shohat and Stam eds, *op. cit*, p. 87.

دانسته می‌شود. در پژوهشی از مرکز پژوهش‌های سرخ‌پوستان دانشگاه کالیفرنیا در سال ۱۹۹۱ آمده است که بنیامین فرانکلین برداشت خود را از «کنفدراسیون» نه از اتحادهای اشرافی اروپایی بل از اتحاد شش ملت ایروکوازی آموخته بود.[۱۵] تامس پین شادی سرخ پوستان را با اندوه و تهیدستی مردمان در خیابان‌های اروپا قیاس می‌کرد، و تامس جفرسن می‌گفت که اطمینان یافته که این سرخ‌پوستان که بدون حکومت به معنایی که اروپاییان از واژه‌ی حکومت درک‌می‌کنند، زندگی خود را می‌گذرانند، بارها از اروپاییان خوشبخت‌ترند.

جان لاک، یکی از فیلسوفانی که قرارداد اجتماعی را سرچشمه‌ی مشروعیت دولت‌ها دانست، و به این اعتبار از مهمترین آغازگران «لیبرالیسم» خوانده می‌شود، آزاداندیش بود اما در مورد اروپاییان، و به غیر اروپاییان که می‌رسید، نظری دیگر می‌داد. او شعور بومیان سرخ‌پوست را در حدّ آگاهی کودکان و حتی ابلهان و بی‌سوادان دانست، و به صراحت اعلام کرد که آن‌ها توانایی کار عقلانی ندارند.[۱۶] دیوید هیوم فیلسوف شکاکی که آزادفکری امروز مدیون نوشته‌های اوست، در پانوشتی که در مقاله‌اش «درباره‌ی منش‌های ملی» (۱۷۴۸) آمد، اعلام کرد که «سیاه‌پوستان به طور طبیعی در مرتبه‌ای نازل‌تر از سفیدپوستان قرار می‌گیرند».[۱۷] او تأکید کرد که میان سیاهان «نه هنر یافت می‌شود و نه علم... و حتی وحشی‌ترین سفیدان چون ژرمن‌های باستان و تاتارها باز مزیتی نسبت به سیاهان دارند، و این تمایزی است همیشگی و ثابت که در هر کشور و تمدنی که سیاهان کنار سفیدان زندگی کرده باشند، یافتنی است». امانوئل کانت که امروز در آزادیخواهی او کسی تردید نمی‌کند، و در زمینه‌ی سیاست و مسائل اجتماعی و به ویژه در زمینه‌ی آموزش و پرورش جدید متأثر از پیامدهای انقلاب فرانسه و جمهوری خواهی بود، و نوشته‌هایش در این زمینه از گرانبهاترین اسناد «فرهنگ بشری» دانسته می‌شود (و مقصودم از بشر فقط انسان اروپایی نیست) در رساله‌ی «تأمل‌هایی در مورد احساس زیبایی و والایی» (۱۷۶۴) اعلام کرد: «بومیان آمریکایی [سرخ پوستان] و

---

15 D. A. Grinde Jr and B. E. Johansen, *Exemplar of Liberty, Native America and the Evolution of Democracy,* Los Angeles, 1991.

B. E. johansen, *Forgotten Founders,* Boston, 1982.

16 P. Marshall and G. Williams, *The Great Map of Mankind,* London, 1982, p. 192.

17 D. Hume, "Of National Characters" in: *Selected Essays,* Oxford University Press, 1993, n. 120, p. 360.

سیاهان در توانایی‌های فکری خود نسبت به کلیه‌ی نژادهای دیگر در مرتبه‌ی نازل‌تری قرار دارند»،[۱۸] و از «تفاوت میان نژادهای بشری» یاد کرد.[۱۹] کانت نوشت: «سیاهان بسیار خودنما هستند، ولی به شیوه‌ای سیاهانه چنین‌اند، و چندان هرزه‌گویند که باید آن‌ها را به فلک بست و با چوب زد».[۲۰] حتی ولتر، روشنگری که در برابر جزم‌های کلیسا چنان شجاعانه و روشنگرانه ایستاد در «رساله‌ای درباره‌ی متافیزیک» (۱۷۳۴) نوشت که به «فرودستی سیاهان» اعتقاد یافته است.[۲۱] اروپا محوری، به معنای باور به برتری فرهنگ اروپایی-مسیحی، اصل مورد قبول بسیاری از فیلسوفان سه‌سده‌ی اخیر اروپا بوده‌است. حتی متفکران انقلابی و سوسیالیست چون مارکس و انگلس از استعمار دفاع می‌کردند، چه برسد به دیوید هیوم، ادموند برک و جان استوارت میل.[۲۲]

در مورد جان استوارت میل این مهمترین فیلسوف لیبرال گفتنی است که اعتقاد داشت وجود حکومت دمکراتیک وابسته به مدنیّتی پیشرفته است، همانند مدنیّت اروپایی، و بیشتر مردمان غیر غربی لایق آن نیستند که حکومتی از آن خود داشته باشند. آن‌ها نیازمند حکومتی مستبد هستند که با نیّت خیرخواهانه حکومت‌کند، و چه‌بهتر که این حکومت زیر نظر مستقیم اروپاییان اداره شود. فصل هجدهم کتاب مهم او *تأملاتی در حکومت انتخابی* انتقادی از سیاست استعماری است، اما بر اساس باور به ضرورت نظارت خیرخواهانه‌ی استعمارکنندگان در کارهای مستعمرات. از نظر میل برخی از کشورهای غیراروپایی «دارای مردمی هستند که از تمدنی مشابه تمدن‌کشور حاکم بهره‌مندند و برای حکومت انتخابی شایستگی و رشد بایسته را دارند، مانند مستملکات انگلستان در آمریکا و استرالیا و برخی نواحی دیگر». اما برخی دیگر از کشورها «مانند هند هنوز باکشور حاکم فاصله زیادی دارند».[۲۳] این‌ها باید به وسیله‌ی

---

18 I. Kant, *Observation on the Feeling of Beautiful and the Sublime,* quloted in: H. L. Gates Jr, *Figures in Black,* New York, 1987, p. 18.

19 E. Kant, *Observations sur le sentiment du beau et du sublime,* trans. M. David- Ménard, Paris, 1990, pp. 166-167.

20 *ibid*, p. 167.

21 M. Duchet, *Anthropologie et histoire au Siècle des Lumiéres*, paris, 1971.

۲۲ در مورد مارکس بنگریدبه: ب. احمدی، *کتاب تردید*، تهران، ۱۳۷۴، صص ۵۴-۵۳. و:
E. Said, *Orientalism,* New York, 1979.

۲۳ـ ج. ا. میل، *تأملاتی در حکومت انتخابی*، ترجمه‌ی ع. رامین، تهران، ۱۳۶۹، صص ۲۷۶-۲۷۵.

کشور حاکم یا به وسیله مأموران اعزامی آن اداره شوند، و باید چنان عمل شود که «انتقال آنها را به درجات بالاتری از پیشرفت، به نیکترین وجه تسهیل [گردد]»[۲۴] میل، این مردمان را «واپس مانده» می‌خواند و آن‌ها را نیازمند «استبدادگری خوب» می‌داند. این بینش که سیاست‌های مؤثر استعماری را به جای سیاست‌های غیرکارآی آن پیشنهاد می‌کند، در بنیاد اروپا محوری خود هیچ کم از نگرش ارتجاعی یا محافظه کارانه ندارد. میل در همین کتاب ***تأملاتی در حکومت انتخابی*** نوشته: «تنها نیرویی بیگانه می‌تواند قبیله‌ای از سرخ‌پوستان آمریکای شمالی را وادارد که به قیدهای یک حکومت متشکل و متمدن سرسپرند».[۲۵] و جای دیگری از همین کتاب نوشته: «حسد، خود را همچون یکی از ویژگی‌های منش ملی می‌پرورد. حسدورزترین مردم دنیا شرقیانند». و افزوده که برخی از اروپایی‌های جنوبی پس از شرقیان جای می‌گیرند. او از اسپانیایی‌ها نام برده، اما در پانوشتی حکم خود را مربوط به گذشته دانسته، و نوشته که اکنون «اسپانیا با قدرت به حرکت کلی پیشرفت اروپا پیوسته است».[۲۶]

البته در میان اندیشگران اروپایی به‌متفکرانی چون مونتنی نیز برمی‌خوریم که آدمخواری اروپاییان را بارها خطرناک‌تر از آدمخواری «وحشیان و بومیان» می‌دانستند، و یا با آثار دیدرو آشنا می‌شویم که مخالف استعمار بود، و به عنوان مثال در پیوستی به سفرنامه‌ی بورژنویل به تاهیتی از تکثّر فرهنگ بشری دفاع می‌کرد و به بومیان هشدار می‌داد که فریب «این اروپاییان را که در یک دست صلیب و در دست دیگر شمشیر دارند» نخورند، و یادآور می‌شد که: «اینان فقط می‌خواهند شما تابع آداب و عقاید آن‌ها شوید».[۲۷] دیدرو به هوتنتوهای آفریقایی نصیحت می‌کرد: «برخیزید، تبرها و سپرهایتان را برگیرید و با این خارجیان درنده بجنگید».[۲۸] اما، واقعیت این است که در این مورد، شمار متفکران رادیکال بارها کمتر از واپس گرایان بود. از یاد نبریم که هگل در ***فلسفه‌ی تاریخ*** خود آفریقا را خارج از جریان تاریخ قرار داده بود.[۲۹] او که تقریباً هیچ چیز درباره‌ی آفریقا و تاریخ آن نمی‌دانست حکم داد: «انسان در آن در حال چنان درنده‌خویی و توحشی است که امکان برخورداری از هیچ

---

۲۴ پیشین، ص ۲۸۱.
۲۵ پیشین، ص ۳۲.
۲٦ پیشین، ص ۷۳.

27 A. Moorhead, *The Fatal Impact*, London, 1987, p. 131.

28 Y. Benot, *Diderot: de l´athéisme à anti-colonialisme,* Paris, 1970. p. 176.

29 G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History,* trans. J. Siberee, New York, 1956, pp. 91-99.

یک از اجزاء ذاتی تمدن را ندارد ... سرزمین کودکی (و ناپختگی) اندیشه، بی‌بهره از روشنایی تاریخ خودآگاه، و پوشیده در پرده تاریک شب، ... [آفریقاییان] در خلال جنگ‌ها و تاخت و تازهایشان به بی‌پرواترین شیوه‌های غیرانسانی و نفرت‌آورترین وحشی‌گری‌ها رفتار کرده‌اند، ولی چون صولت خشمشان آرمیده و به روزگار آشتی و آرامش بازگشته، و خود با اروپاییان آشنا شده‌اند و با آنان به نرمی رفتار کرده‌اند».[۳۰] از نظر هگل در آفریقا «نه غایتی هست، نه کشوری یا دولتی که انسان در پی آن بتواند بکوشد، و نه ذهنیتی، بلکه فقط توده‌ای از اذهان وجود دارند که یکدیگر را از میان می‌برند ... صفت ویژه‌ی سیاهان آن است که آگاهی آنان هنوز به بینش هیچگونه عینیتی استوار همچون خدایا قانون، که خواست انسان بتواند بر آن تعلق گیرد و از راه آن بر خود آگاه شود، نرسیده است».[۳۱] هگل به صراحت می‌گوید که «تنها پیوند اساسی سیاه‌پوستان با اروپاییان بندگی است»، و بردگی را می‌ستاید، زیرا «میان سیاه‌پوستان حس انسانی بیشتری را بیدار کرده است»،[۳۲] و معتقد است که هنوز بردگی فایده‌هایی دارد ولی سرانجام روزی از بین خواهد رفت.

نژاد نکته‌ی مرکزی سخن اروپا محور مدرنیته در اوج شکوفایی سرمایه‌داری بود. بنجامین دیزرائلی در کتابی که به سال ۱۸۴۷ به نام ***تانکرد یا جنگ صلیبی نو*** نوشت، اعلام کرد: «همه چیز نژادی است، جز نژاد حقیقت دیگری وجود ندارد».[۳۳] او در دهه‌ی بعد نیز از «واقع‌بینی علمی» یاری گرفت تا همین نکته را ثابت کند. سخن نژادی بیشتر مدیون علم‌باوری بود تا برداشت‌های انسان‌شناسانه‌ی فیلسوفان روشنگری.[۳۴] هر چند این برداشت‌ها نیز به سهم خود موجب قدرت علم‌باوری شده بودند، و به طور غیرمستقیم بر بحث‌های سده‌ی نوزدهم در مورد نژاد تأثیرگذاشته بودند. در دل باور به خرد انسانی، و فرض جهانشمولی برداشت‌ها و روش‌های عملی، که روشنگری در تحکیم آن‌ها کوشیده بود، گونه‌ای نگرش نژادی بر اساس تمایزهای انسانی که ناشی از «زندگی اقلیمی» هستند شکل گرفته بود که به تدوین نظریه‌های نژادپرستانه در سده‌های نوزدهم و بیستم یاری کرد. البته، همان طور که پیش‌تر به اشاره‌ای

۳۰ـ گ. و. ف. هگل، *عقل در تاریخ*، ترجمه‌ی ح. عنایت، تهران، ۱۳۵٦، ص ۲۴۰.

۳۱ پیشین، صص ۲۴۱-۲۴۰.

۳۲ پیشین، صص ۲۴۹-۲۴۸.

33 K. Malik, *The Meaning of Race*, London, 1996, p. 1.

۳۴ در این مورد بنگرید به مقاله‌ی «نسبیّت و فرهنگ» در: احمدی، *کتاب تردید*، صص ۷۳-۴۰.

نـوشتم، در این مورد میان خود روشنگران هم نظری کامل وجود نداشت. در حالی که متفکری چون دیدرو به تفاوت فطری و ماهوی انسان‌ها، و در نتیجه به ضرورت سیاست استعماری بـاور نداشت. ولتر از تمـایزهای فطری میان اروپاییان و مستعمره‌نشینان یـاد می‌کرد.

آدورنو و هورکهایمر که در کتاب *دیالکتیک روشنگری* خـود روشنگری را مسؤول نـژادپرستی مـعرفی می‌کنند، معنایی بسیار گسترده‌تر از آنچه معمولاً روشنگری خوانده می‌شود در نظر دارند. از نظر آنان روشنگری بیانی مجازی است که در مورد مدرنیته و حتی فراتر از آن درباره‌ی بنیاد متافیزیکی اندیشه‌ی غربی به کار می‌رود. برای آن‌ها دشوار بود که در نوشته‌های روسو و دیدرو دلایلی در دفاع از نژادپرستی بیابند، اما آسان می‌توانستند نشان دهند که در تأثیرپذیری متفکران و دانشمندان غربی از اندیشه‌های این روشنگران، چنان دلایلی به طور پیگیر، شکل گرفتند. به همین شکل، در زمانی نزدیک‌تر به ما، پژوهشگری چـون جرج موس می‌نـویسد که کـلی‌نگری سـده‌ی هجدهمی در فهم جـهان، طبیعت و زیبایی‌شناسی به اساس هسته‌های نظریه‌ی نژادی شکل داد،[۳۵] یا دیوید گلدبرگ پیدایش علوم تازه‌ی مردم‌شناسی و زیست‌شناسی را راهگشای سخن نژادی می‌داند، و می‌نویسد که این سخن بر اساس قبول علمی نظام دسته‌بندی شکل گرفته است: «تجربه‌گرایی، فهرست کردن تمایزهای مشاهده‌پذیر میان مردم را تشویق می‌کرد، و از این جا تفاوت‌های طبیعی را استنتاج می‌کرد. خردباوری اختلاف‌های فطری اولیّه را (به ویژه تمایزهای فکری را) پیش کشید تا اختلاف‌های رفتاری را توضیح دهد».[۳۶] گلدبرگ می‌نویسد که دوران پیشامدرنیته فاقد ابزار شناختی برای ترسیم تفاوت‌های نژادی بود اما مدرنیته «به طور بنیادین از راه سخن نژادی خود را بازشناخت». گذر از سخن پیشامدرن به سخن مدرن در واقع گذر از سخنی بود که تفاوت‌های بنیادین را دینی می‌شناخت، به سخنی که این تفاوت‌ها را نژادی معرفی می‌کرد. اختلاف نژادی یکی از مهمترین مبانی تعریف مدرن از هویت انسان شد.[۳۷] واژه‌ی Race تا سده‌ی هفدهم اساساً معنای موقعیتی زیست‌شناسانه را نداشت، بل روشنگر سرشت، منش و

---

35 G. Mosse, *Toward the Final Solution, A History of European Racism,* London, 1978, p. 3.

36 D. T. Goldberg, *Racist Culture: Philosophy and Politics of Meaning,* Oxford, 1993, pp. 29, 28.

37 *ibid,* p. 24.

خوی انسانی بود. در نمایش *توفان* شکسپیر میراندا، کالیبان را vile race می‌نامد، مقصودش نه نژاد پست به معنای مدرن، بل «خوی پست» بود.[۳۸]

کسانی که *تاجر ونیزی* را خوانده یا بر صحنه دیده باشند، از نفرت شکسپیر از شایلوک یهودی، نگرشی نژادی را به معنای امروزی واژه احساس می‌کنند. اما اکراه از یهودیان در روزگار شکسپیر سرچشمه‌ی دینی داشت. یهودیان مسؤول تصلیب عیسی مسیح محسوب می‌شدند. اگر در آلمان نازی نمایش شکسپیر چنان محبوب بود به دلیل تأویلی بود که نازی‌ها از نمایش ارائه می‌کردند، و شایلوک را نماینده‌ی نژادی پست معرفی می‌کردند، در واقع، تمایزهای فرهنگی و اجتماعی‌ای که در نمایش‌های شکسپیر به چشم می‌خورد هنوز نژادی نبود، اما در سرآغاز گرایشی تاریخی تعلق داشت که سرانجام به نژادپرستی منجر شد. نگرش اروپا محور شکسپیر در شخصیت کالیبان در *توفان* آشکار می‌شود. البته که او هنوز بیانگر نژادی پست نیست، اما به هر حال، به قاره‌ی تمدن و قلمرو فرهنگی پروسپرو و میراندا هم تعلق ندارد. نامش به احتمال زیاد درهم ریخته‌ی حروف واژه‌ی Cannibal است به معنای آدمخوار. این «هیولا» تصویری است از بومی مستملکات که در طول سه سده‌ی پس از شکسپیر، مدام در فرهنگ غرب پرداخته‌تر و دقیق‌تر شد. کالیبان غلامی است که در واقع انسان نیست، بل از هم‌آمیزی شیطان و جادوگری بدکاره در الجزایر به دنیا آمده است.[۳۹] مدعی است که جزیره از آنِ اوست، و پیش‌تر به مادرش سیکوراکس تعلق داشته است. پروسپرو دوک میلان که از توطئه‌های دشمنانش گریخته، جزیره را از او دزدیده است. او شرح می‌دهد که پروسپرو نخست به او محبت نشان می‌داده، و او نیز زیبایی‌های جزیره را از او دزدیده است. از آن ایام با حسرت یاد می‌کند و می‌گوید که پادشاه خویش بوده است، نه چون امروز زندانی پروسپرو. روایت پروسپرو با روایت او کمی تفاوت دارد. پروسپرو می‌گوید که در آغاز با کالیبان مثل یک انسان رفتار کرده، اما او در صدد برآمد تا به میراندا دختر پروسپرو تجاوز کند. میراندا نیز روایتی دارد و به گفته‌های پدرش می‌افزاید که روزگاری از کالیبان نفرت نداشته، بل دلش بر او می‌سوخت و می‌کوشید تا به او زبان بیاموزد. کالیبان نخست آواهای بی‌معنا بر زبان آورده و به تدریج، به لطف میراندا زبان آموخت. اما

---

38 W. Shakespeare, *The Complete Works,* Oxford University Press. 1986, p. 1322.

39 *ibid*, p. 1321.

آموزه‌ها تأثیری در خوی و سرشت پست او نداشتند. کالیبان در پاسخ می‌گوید: «آری! تو به من زبان آموختی تا بتوانم نفرین‌ات کنم». کالیبان می‌داند که مقهور قدرت پروسپروست: «قدرت او چندان زیاد است که می‌تواند سته‌بوست، خداوند مادر مرا هم تسلیم کند». و این سته بوست در کتاب رابرت ایدن *سفرهای ماژلان* (فصل پنجم، دفتر نخست) که به سال ۱۵۷۷ نوشته شده، خداوند قومی به نام پاتاگونیایی‌ها معرفی شده است.[۴۰] در آغاز پرده‌ی دوم *توفان* کالیبان با دیدن ترینکولوی اروپایی او را «خدا» می‌پندارد.[۴۱] استفانو اروپایی دیگر حیرت می‌کند که این ابلیس چگونه زبان او را آموخته است. کالیبان سوگند می‌خورد که «رعیت وفادار» او باقی خواهد ماند. کالیبان موجودی است نزدیک به طبیعت. جانوری میان حیوانی آبزی و حیوانی خاکی. آزادی را نمی‌شناسد و فقط آرزوی عوض شدن ارباب‌هایش را دارد. آسان می‌توان چهره‌ی استعمار شده را در او بازیافت. کسی که سرزمین خود، و وضعیت طبیعی زندگی‌اش را از دست داده، با زبان و فرهنگ بیگانه اندکی آشنا شده، و بعد به بردگی درآمده و سرکوب شده است.

آیا پیش از مدرنیته، نگرش نژادی وجود نداشت؟ آیا در روزگار باستان، و در روزگار برده‌داری مسائل نژادی مطرح نبود؟ آیا ارسطو که در کتاب نخست *سیاست* نوشته که برخی از مردم به طور فطری برده‌زاده می‌شوند، نژادگرا نبود؟[۴۲] ارسطو بحث خود را با جدل علیه کسانی که باور نداشتند بردگی فطری باشد، آغاز کرد. از منابع موجود نمی‌توانیم دریابیم که حریفان او چه کسانی بودند، اما به نظر می‌رسد که عقیده‌ی آن‌ها چندان رایج و مشهور بود که ارسطو ناچار به پاسخگویی شده بود. برخی از نظریه‌پردازان دنیای باستان از تمایز در موقعیت‌های اجتماعی یاد می‌کردند، و کمتر به دیدگاه تفاوت فطری افراد انسان باور داشتند. ارسطو اما، در این بحث چندان پیش رفت که از تمایزهای زیست‌شناسانه یاد کند. موسس فینلی تاریخ نگار انگلیسی که بیشتر در زمینه‌ی یونان و روم کار کرده بود، در کتاب *بردگی باستان و ایدئولوژی مدرن* به تأکید نوشت که در بردگی روزگار باستان مفاهیم امروزی نژاد، از جمله رنگ پوست نقشی نداشت. البته در میان بردگان بسیاری از رنگین پوستان و آفریقاییان

---

40 F. Kermode, "Introduction" to: W. Shakespeare, *The Tempest*, London, 1990. p. 33.

41 Shakespeare, *The Complete Works*, p. 1327.

۴۲ ارسطو، *سیاست*، ترجمه‌ی ح. عنایت، تهران، ۱۳۴۹، صص ۱۵-۷.

وجود داشتند. برده شدن بر اساس بنیادی زیست‌شناسانه تعیین نمی‌شد، بل شامل حال اسیران، «خارجیان» یا به زبان یونانیان بربرها می‌شد.[۴۳] ارسطو اشاره‌ای به این نکته دارد: «پیروان عقیده‌ی لزوم بندگی اسیران جنگی، در واقع با به‌کار بردن اصطلاح بنده می‌خواهند همان اصل بندگی طبیعی راکه در آغاز از آن سخن گفتیم، بیان‌کنند، زیرا سرانجام از اعتراف به این نکته ناگزیر می‌شوند که گروهی از آدمیان [یعنی مردم بربر] همه جا و بنا به طبیعت خود بنده‌اند، وگروه دیگر [یعنی یونانیان] همه جا و بنا به طبیعت آزاده‌اند».[۴۴] در میان رومیان نیز به‌گمان چیچرو و لیویوس، سیریایی‌ها، لیدیایی‌ها، اهالی مده، آسیایی‌ها، یهودیان، سربازان اسیر دشمن، زنان وکودکانی که غنیمت جنگی بودند، کسانی که حاضر به فروش خود به خاطر ادامه‌ی زندگی می‌شدند، جنایت‌کارانی که به حبس با اعمال شاقه محکوم می‌شدند و از سوی کارفرمایان خریده می‌شدند تا به‌کار اجباری بپردازند، وکسانی که از سوی قانون مجازات می‌شدند تا به‌کار بردگی بپردازند، همگی «برای بردگی به دنیا آمده‌بودند». نکته‌ی مهمی که نباید از نظر دور بماند این بود که بردگی موقعیتی اجتماعی بود، و امکان داشت که کسی از بردگی رهایی یابد. به هر دلیل می‌شد برده‌ای را خرید و آزاد کرد. اما در نظریه‌ی نژادی، و بنا به دیدگاه نژادپرستانه امکان ندارد که رنگین‌پوستی از شرّ نژاد خود خلاصی یابد. سیاه‌پوست محکوم به زندگی در پوست‌سیاه خود است، و حکمی زیست‌شناسانه در حق او این سرنوشت را اعمال کرده است، اما برده بخشیده، یا خریده، و آزاد می‌شد. در روم باز به‌گفته‌ی فینلی برده‌ی آزاد شده به سرعت به شهروند آزاد تبدیل می‌شد، و به قول لیویوس تاریخ‌نگار از «برده‌ای بنا به حقوق اجتماعی، به دارنده‌ی این حقوق تبدیل می‌شد».[۴۵] کودکانی که این برده، پیش از آزادی خود به دنیا آورده بود برده، وکودکان بعدی او آزاد بودند، همچون شاعر بزرگ رومی هوراس که پدرش برده‌ای آزاد شده بود، یا ترنس ادیب دیگری که به احتمال زیاد برده‌ی آزاد شده‌ای بود، یا اپیکتتوس فیلسوف که به یقین چنین بود. ارج و اعتبار آنان پس از آزادی هیچ کم از دیگر شهروندان آزاد نداشت. اما در یونان وضع دقیقاً چنین نبود و جز در مواردی بسیار استثنایی، برده‌ی آزاد شده به جمع عظیم «خارجیان»

---

43 M. I. Finley, *Ancient Slavery and Modern Ideology,* London, 1983, p. 118.

۴۴ ارسطو، پیشین، ص ۱۴.

45 Finley, *op. cit,* p. 97.

می‌پیوست که هر چند آزاد بودند، باز در زندگی سیاسی دولت ـ شهرها شرکت داده نمی‌شدند. اینان در آتن دارای حق رأی نبودند و در شمار زنان و کودکان و مجرمان جای می‌گرفتند.

به نظر کنان مالک این نکته که ابزار علمی و مقوله‌های شناخت‌شناسانه‌ی مدرن ضرورتاً به باور به تمایزهای نژادی میان انسان‌ها پروبال داده‌اند محل تردید است.[۴۶] ولی اینجا، باید به اهمیت مفهوم سخن توجه داشت. ادوارد سعید به دنبال فوکو نشان داده که در بررسی برداشت‌های نژادپرستانه باید سخن را مطرح کرد. مدرنیته در حدّ سخن علمی، تفاوت‌های انسانی را به معنایی تازه پیش کشید و به آن‌ها اهمیت داد. از سده‌ی شانزدهم صورت‌بندی تاریخی آن «موقعیتی» که در گذشته‌ای نسبتاً نزدیک «غرب» خوانده شده، آغاز شده بود. در سده‌ی هفدهم بود که خود را متمایز دیدن، و در نتیجه اروپایی یا غربی خواندن، تا حدودی شکل آگاهانه به خود گرفت. بیان قطعی آن در روزگار روشنگری ممکن شد. این بیان استوار به دستاوردهای مادی جهانگردی و استعمار بود. استعمار، جز از طریق ایجاد اعتقاد به فرودستی بومی مستعمره‌نشین ممکن نبود. از سال ۱۶۵۲ که کمپانی هند شرقی هلندی در آفریقای جنوبی و به ویژه در حاشیه‌ی دماغه‌ی امیدنیک کار خود را گسترش داد، مسأله‌ی اصلی تمایز دینی بود. بومیان کافرانی خوانده می‌شدند که باید تشویق شوند تا مسیحی شوند. بومی مسیحی اعتباری می‌یافت که او را به استعمارگران پیوند می‌داد. اما عمر این برداشت و عملکرد، سخت کوتاه بود. در فاصله‌ی زندگی یک نسل وضع عوض شد، و تفاوت‌ها صبغه‌ی نژادی یافتند. اساس تفاوت استعمارگر و بومی رنگ پوست آنان دانسته شد، و در پایان سده‌ی هفدهم قوانین سخت‌گیرانه‌ی نژادی‌ای در ساحل دماغه، و به تدریج در سراسر آفریقای جنوبی، شکل گرفت. قوانینی که تا یک دهه‌ی پیش به شکل‌های گوناگون و سخت‌گیرانه‌ای رعایت می‌شدند. در سال ۱۷۹۵ انگلیسی‌ها بر دماغه مسلط شدند، و در سال ۱۸۴۳ بردگی را لغو کردند، اما تمایز نژادی با همان قدرت ایام بردگی به صورت حقوقی و قضایی باقی ماند.[۴۷]

برنامه‌ی مدرنیته طرحی اجتماعی و اندیشگرانه بود. پا به پای تعمیم وجه تولید کالایی و

---

46 Malik, *op. cit*, p. 41.

47 L. van den Berghe, *Race and Racism, A Comparative Perspective*, Wiley, 1967, pp. 96-97.

رشد اقتصادی آزاد، جامعه‌ی شهری را توسعه می‌داد، بازار ملی می‌ساخت، قوانین و نظام حقوقی برای حفظ بنیاد مالکیت خصوصی بر ابزار تولید، و تداوم قراردادهایی که باید خرید و فروش آزادانه‌ی نیروی کار را ممکن می‌کردند، می‌آفرید. همپای با آن، مفاهیم اخلاقی و سیاسی خردباورانه‌ای شکل می‌گرفت که بنا به آن‌ها سوژه‌ی مستقل و به خود اندیش بتواند طبیعت را به فرمان خویش آورد تقسیم جدید کار اجتماعی، لغو امتیازهای پیشامدرن (همچون حق فرزند ارشد)، زیر سئوال بردن سلطنت استبدادی که بر پایه‌ی امتیازات و تمایزهای پیشامدرن شکل گرفته بود، همراه شد با ضرورت مشورت فراکسیون‌های طبقه‌ی حاکم و وحدت طبقات مسلط که به سهم خود ضرورت مشاوره، بررسی، و تصمیم‌گیری دمکراتیک را پیش می‌کشید. این همه صورت بندی سیاسی تازه‌ای را پدید آورد که همراه بود با فهم تمایزهای‌طبیعی، و حقوق به دقت تعیین شده‌ی افراد. سخن مدرن آسان می‌توانست با این دقت در تعیین حقوق افراد، مفهوم برابری صوری شهروندی (البته فقط در حق مردان) را در کشورهای متروپل با واقعیت نابرابری راستین اقتصادی منطبق کند. در مستعمرات نابرابری و تفاوت «بومی» و «متمدن» با خشونت، و بدون نقاب ایدئولوژیک آشکار می‌شد. وجود نابرابری سیاسی و حقوقی میان مردان و زنان در کشورهای متروپل روشن می‌کند که جدا از بحث‌های کلی روشنگران در مورد حقوق برابر شهروندی، به سادگی امکان داشت که حتی نیمی از جمعیت کشوری «پیشرفته و متمدن» را از حق رأی و برابری حقوقی و سیاسی محروم کرد. مفهوم سرپرستی بر کودکان و جوانان، طرد هر شکل غیررسمی خردورزی، محروم کردن بزه‌کاران و دیوانگان از دو قلمرو بیان خواست‌های‌شان و حق‌شان در گزینش‌های اجتماعی، نشان می‌دهد که برابری صوری و نابرابری واقعی بنیاد سخن مدرنیته بود، و همین راهگشای قبول تمایزهای طبیعی و «واقعی» میان نژادها می‌شد. حتی مونتسکیو که می‌گفت به طور ضروری انسان، اما بنا به تصادف فرانسوی خلق شده، می‌نوشت که شاید بردگی یک «ضرورت شیطانی» باشد.

در سده‌ی نوزدهم باور به این نکته که تمایز نژادی زاده‌ی محیط زیست است مدام تقویت می‌شد. اگوستن تیری که از قضا دشمن سلطنت طلب‌ها و نیروهایی ارتجاعی بود می‌نوشت که تفاوت روحیات انسان‌ها ناشی از زندگی آن‌ها در شرایط طبیعی متفاوت است. او حتی اختلاف‌های طبقاتی داخل فرانسه را از راه منطقی که استوار به تمایز میان محیط زیست

مردمان بود، توضیح می‌داد.[۴۸] به تدریج در طول سده‌ی نوزدهم باورهای جزمی نژادپرستانه شکل گرفتند. می‌توان مسیر تکوین آن‌ها را در ادبیات، هنرها و علوم انسانی دنبال کرد. بنا به یکی از این باورها نمی‌توان آفریقاییان را به دقت انسان خواند، بل در جایی میان انسان و میمون جای گرفته‌اند. این حکم استوار بود به «علوم» تن‌کارشناسی و جمجمه‌شناسی. باور دیگری که تا حدودی باور نخست را تقویت می‌کرد این بود که افرادی که دارای پوست‌هایی به رنگ‌های متفاوت هستند از نیروی هوشی و فکری متفاوتی نیز برخوردارند. باور سوم این بود که می‌توان افراد نژادهای مختلف را در یک پایگان نژادی جای داد. برای ترسیم این پایگان انبوهی از تاریخ‌نگاران و فیلسوفان به‌کار پرداختند، و علوم گوناگون و مهمتر از همه مردم‌شناسی را به‌کار گرفتند.[۴۹] کنت دوگوبینو نژاد را نیروی محرکه‌ی اصلی تاریخ خواند. مبارزات نژادی، برای سرکوب و به خدمت گرفتن نژادهای پست‌تر رانه‌ی اصلی تاریخ دانسته شد. «سازماندهی اصلی و قدرت تمامی تمدن‌ها برابر است با روش‌ها و روحیه‌ی نژاد حاکم».[۵۰] رابرت ناکس در سال ۱۸۵۰ کتاب *نژادهای انسان* را منتشر کرد، و در آن برترین نژاد را ساکسون‌ها شناخت. در همان زمان در انگلستان جهت اثبات پستی نژاد یهود رساله‌ها و کتاب‌هایی نوشته می‌شد. در بیشتر آن‌ها پایگانی ترسیم می‌شد که در رأس آن ساکسون‌ها جای داشتند و در پایین‌ترین سطوح کولی‌ها و یهودیان. پایگانی دیگر در آلمان ترسیم می‌شد که در رأس آن ژرمن‌ها جای داشتند، اما پایین‌ترین سطح همان بود. لودویگ گومپلوویچ افسانه‌ی برتری آریایی‌ها را آغاز کرد.[۵۱] در فرانسه هم کسانی بودند که در دشمنی با یهودیان تن به برتری آریایی‌ها بدهند. دشواری کار آنان اثبات سرچشمه‌ی گل‌ها در شاخه‌ی نژاد آریا بود. اروپا محوری کامل می‌شد. علم‌باوری در خدمت نژادپرستان درمی‌آمد. حتی نظریه‌های داروین و گزینش طبیعی اسلحه‌ای شده بود در خدمت ایشان.

---

48 Malik, *op. cit,* p. 81.

49 P. Fryer, *Staying Power, The History of Black People in Britain,* London, 1984, p. 144.

50 J.-A. Gobineau, *Oeuvres,* Paris, 1983, vol. 1, p. 37.

در مورد گوبینو به طور خاص، و کل بحث اروپامحوری و نژادپرستی بنگرید به:

T. Todorov, *Nous et les autres, La réflexion française sur la diversité humaine,* Paris, 1989.

51 L. Poliakov, *The Aryan Myth, A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe,* New York, 1971.

۴

بحث انتقادی از مدرنیته و پیش کشیدن بحث موقعیت پسامدرن در حدّ سخن فلسفی پرسش‌هایی بنیادین پیش روی ما قرار خواهد داد که در ماهیت خود اجتماعی و سیاسی نیز هستند. یکی از این پرسش‌ها چنین است: پیش انگاره‌های ادراک علمی مدرن کدامند؟ آیا این پیش‌انگاره‌ها یکسر از باورهای اسطوره‌ای جدایند؟ آیا پیشرفت علم موجب سعادت انسان می‌شود، یا با خود بدبختی انسانی را همراه می‌آورد؟ هانس گئورگ گادامر می‌نویسد: «اگر علم جدید به ما این قدرت را می‌دهد که جهانی تازه با اهدافی تکنولوژیک را برپا کنیم، جهانی که همه چیز گرداگردمان را دگرگون می‌کند، این بدان معنا نیست که به نظر ما پژوهشگری که دانش لازم این‌گونه امور را به دست آورده، حتی کاربردهای فنی را نیز در نظر گرفته است. پژوهشگر اصیل تنها با اشتیاق کسب دانش ترغیب می‌شود، و نه با هیچ چیز دیگر. ولی باز در برابر کل تمدن ما که استوار است به علم مدرن، باید مدام بپرسیم که آیا چیزی از نظر دور نمانده است؟ اگر نیمی از پیش انگاشت‌های چنین امکانات دانستن و ساختن ناشناخته بماند، آنگاه آیا نتیجه جز این خواهد بود که دستیابی به این دانش ویرانگر خواهد بود؟».[۵۲] اگر درست باشد که «پژوهشگر اصیل تنها با اشتیاق کسب دانش ترغیب می‌شود، و نه با هیچ چیز دیگر»، آنگاه باید بپذیریم که این «چیز دیگر» می‌تواند شامل سعادت بشری و امنیت زندگی هر روزه نیز بشود. درست نیست که همبسته‌ی تکنولوژی ـ علم مدرن و نتایج اجتماعی و سیاسی پیشرفت آن را به سان تقدیری که از آن راه‌گریزی نداریم بپذیریم، و هرگونه بحث نقادانه درباره‌ی آن را ممنوع کنیم. اندیشگران پسامدرن شانه از بار مسؤولیت خالی نمی‌کنند، و البته در این مورد تنها نیستند، و اندیشگرانی از آیین‌های فکری دیگر نیز با آن‌ها هم راه‌اند. آنان نشان می‌دهند که خوشبختانه هنوز آن تکیه به نگرش نقادانه باقی‌است، وکسانی هستند که الگوی یکسان‌ساز مدرن را نمی‌پذیرند، و در مقابل آن الگوی چندگانگی را پیش می‌کشند، و در پشت آیین‌های عقل‌باور و انسان‌گرا منافع و سرچشمه‌های قدرت را تشخیص می‌دهند، و ... البته، در این میان، رویایی فریبنده را نیز در هم می‌ریزند.

---

52 H. G. Gadamer, *L'art de comprendre,* trans. M. Simon, Paris, 1982, p. 34.

همواره از کسی که نسبت به پیشرفت علم اظهار تردید می‌کند، یا نگرانی و هراس خود را از نتایج اجتماعی آن اعلام می‌کند، می‌پرسند: «شما با علم مخالف‌اید یا با علم‌باوری؟» این پرسش خود بر پایه‌ی دفاع از علم استوار است. کسی که چنین سئوالی را پیش می‌کشد به طور معمول، «خود علم» را شکلی از خردورزی انسانی فرض می‌کند و دانسته‌هایی را که از آن نتیجه می‌شوند در حکم داده‌های نابی می‌داند که می‌توانند بی‌طرفانه در اختیار هر کس قرار گیرند، و ارتباطی به تأویلی که محتملاً از آن‌ها انجام می‌شود و بهره‌ای که در آینده می‌شود از آن‌ها برد، ندارند. پرسشگر میان علم به معنای بالا با باور افراطی و چه بسا غیرعقلانی به پیشرفت‌های علم و دستاوردهای آن تفاوت قائل می‌شود. او علم را با گوهر دانایی بشری همخوان می‌یابد، و همان‌طور که دانشمند را در جریان پژوهش علمی رها از پیش داوری‌ها، و داوری‌های ارزشی می‌بیند (یا به گفته‌ی هیوم این را رسالت اصلی و کلیدی دانشمند محسوب می‌کند)، بایسته‌ی نگاه به علم نیز می‌بیند که بی‌طرف و خالی از هر گونه پیش‌داوری ارزشی باشد. او علم‌باوری را انحرافی در ادراک، یا بدفهمی‌ای از کارکرد علم، می‌یابد که البته به گوهر علم ارتباطی ندارد و می‌تواند به دلایل فرهنگی و اجتماعی‌ای پدید آید که معمولاً به کار پیشرفت خود علم نیز صدمه می‌زند.

چنین تمایزی میان علم و علم‌باوری همواره جانب علم را نگه می‌دارد، و می‌کوشد تا آن را از هر اتهام یا انتقاد تندی مصون دارد. اما پرسش‌هایی که می‌توان پیش روی کسی که بر این تمایز پافشاری می‌کند، قرار داد این است که آیا همان اصل مقدس هیومی که البته پیشینه‌اش به زمانی دورتر از ایام زندگی فیلسوف اسکاتلندی می‌رسد، یعنی ضرورت انجام پژوهش علمی رها از هر گونه داوری ارزشی و هر پیش‌داوری، و رها از فرهنگ موجود و باورهای پژوهشگر، و رها از زمینه‌ی اجتماعی و تاریخی، اساساً امکان‌پذیر هست یا نه؟ آیا قبول مطلق آن اصل خود سبب پیدایش علم‌باوری می‌شود یا نه؟ آیا نمی‌توان همچون پل فیرابند گفت که علم فقط یکی از سنت‌ها میان دیگر سنت‌هاست، و هیچ جنبه‌ی مقدسی ندارد؟[۵۳]

اساس علم مدرن و حتی ریاضیات جدید خردباورانه است. اگر پیروزی مطلق خردباوری و شمول آن بر تجربه و تجربه‌گرایی در دوران مدرن شکل نمی‌گرفت، علم چنین پیش

53 P. Feyerabend, *Farewell to Reason,* London, 1994, pp. 297-298.

نمی‌رفت و قاعده‌ها و قوانین آن چنین شکل نمی‌گرفتند. بنیاد متافیزیکی این علم باور به نیروی متعالی خرد انسانی است. اگر پیش از هر چیز تمایز ذهن و عین پذیرفته نمی‌شد، و عینی‌گرایی همچون اصل یا وظیفه‌ای قبول نمی‌شد، و چیزها همچون اعیانی مستقل از یکدیگر و قابل کشف مطرح نمی‌شدند، بل به فرض چنان که به چشم هراکلتیوس می‌آمدند، به هم پیوسته شناخته می‌شدند، و در جریان شدنی مداوم قرار می‌گرفتند که پژوهش لحظه‌ای را ناممکن می‌کرد و راهی دیگر برای شناخت و بیان پیش‌پای پژوهشگر می‌گذاشت، علم چنین پیش نمی‌رفت که تاکنون پیش رفته است. آیا نمی‌توان دید که مبانی متافیزیکی علوم جدید ما را به نتیجه‌ی هیوم رسانده‌اند، و با مبانی‌ای متفاوت. ما با شیوه‌ای متفاوت با علم سروکار پیدا می‌کردیم، و علم معنای دیگری می‌داشت؟

کانت از ایده‌ای در علوم یاد می‌کرد که نشان می‌دهد او متوجه این مبانی بود، و بارها بیش از پیروانش در سده‌ی نوزدهم و پوزیتیویست‌ها به مسأله حساس بود: «هیچ کسی نمی‌کوشد تا دانشی [علمی] را ایجاد کند بی‌آن که مینویی [ایده‌ای] را در بُن آن نهد. ولی در عمل آوردن این دانش، دیسه نما، و همان تعریفی که او درست در همان آغاز از دانش خود به دست می‌دهد سخت به ندرت با مینوی او همخوانی دارد، به این سبب است که ما باید دانش‌ها را ... نه بر طبق توصیفی که آفریننده‌شان از آن‌ها به دست می‌دهد بلکه بر طبق مینویی توضیح دهیم و تعیین کنیم که بر پایه یگانگی طبیعی بخش‌هایی که گرد هم آورده‌ایم، بنیاد آن را در خود خرد می‌یابیم».[۵۴] دستاوردهای شک‌آورانه‌ی دهه‌های اخیر حتی اگر هیچ نتیجه‌ای جز این به بار نمی‌آوردند که یا پرسش‌های بالا را جدی و در خور تعمق وانمود کنند، یا ما را وادار به اندیشیدن در مورد حکم کانت کنند، باز ارزش می‌داشتند. اما، در واقع، آن‌ها بنیان نگاه ما را به علم دگرگون کرده‌اند. از *پژوهش‌های فلسفی* ویتگنشتاین به این سو، و اندک زمانی پس از مرگ او به شکرانه‌ی کارهای کوهن و فیرابند ما در فضایی تازه قرار گرفتیم که مسائل بالا را ژرف و جدی نشان می‌دهند.

دانشمندی که می‌پندارد قادر است چیزها را هم در استقلال‌شان و هم در پیوستگی بعدی‌شان به یکدیگر بشناسد، و در مسیر شناخت گام به گام خود، به سوی ادراک حقیقت پیش

---

۵۴ ا. کانت، سنجش *خرد ناب*، ترجمه‌ی م. ش. ادیب سلطانی، تهران، ۱۳۶۲، ص ۸٦۷.

برود، و دانسته‌هایش را منظم کند، و در معرض آزمون‌های گوناگون قرار دهد، و صحت آن‌ها را اعلام کند یا در صورت اثبات نادرستی‌شان آسان همه را کنار بگذارد، و سرانجام مجموعه‌ای از دانسته‌هایش را به زبانی شفاف و روشن که نزدیکترین بیان به حقایق درک شده باشد (و نمونه‌ی عالی آن بیان ناب و دقیق ریاضیات است) بیان کند، به شکلی همان باور علم گرایانه را که پیش از هر چیز علم را از هرگونه ارتباط با آن معاف کرده بود، اظهار می‌کند. آیا بیان دقیق و ریاضی‌گونه که به هر رو در پیکر نشانه‌های زبانی شکل می‌گیرد، به طور کامل و مطلق شفاف است؟ ما از زبان‌شناسی سوسور تفاوت دال و مدلول را دانسته‌ایم و از زبان پیرس و به تازگی به یاری شالوده‌شکنان دانسته‌ایم که لفظ و معنا دو چیز متفاوت‌اند و نادرست است که بپنداریم با زبان آوردن لفظ، معنایی خود به خود، مستقیم، بی‌معارض و بدون هیچ مسأله‌ای ظاهر و حاضر خواهد شد. همچنین از ویتگنشتاین نیز آموخته‌ایم که بیان همواره استوار به «دیدن ـ همچون» است، و هیچ نگاه و بینشی ناب و بی‌طرف نیست، و همواره به خواستی پیشینی تعلق دارد که بخواهیم چه ببینیم.[55] همان طور که بیان به خواستی پیشینی تعلق دارد که بخواهیم چه بگوییم تا بتوانیم چیزی را بیان کنیم. در مورد نکته‌ی آخر هیدگر نیز نشان داده که اولاً شناخت ناب رها از پیش فهم‌ها ممکن نیست، و ثانیاً هرگونه فهم، به هر شکل، تأویلی است، و هنگامی که چیزی بیان می‌شود در واقع تأویلی است که باری دیگر به زبان می‌آید، یعنی تأویل می‌شود.[56] این سان، پندار این که ما چیزی را به طور ناب چنان که وجود دارد شناخته‌ایم ، یا می‌توانیم بشناسیم، خیال باطلی است. به همین شکل، توهم این که آنچه شناخته‌ایم می‌تواند در قالب زبانی شفاف و روشنگر جای گیرد، و در معرض فهم همگان قرار گیرد، بیشتر آرزویی است و پنداری نادرست. سرانجام این باور که همگان از آنچه می‌گوییم برداشتی یکسان خواهند داشت و به شیوه‌ای همانند فهم خود را بیان خواهند کرد، باز جز خوش پنداری چیزی نیست. فرض تاریخی پیشرفت علم بر اساس همراهی کامل دریافت‌کنندگان نظریه‌های علمی یا احکام علمی نیز تا همان اندازه نادرست است.

---

55 L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations,* trans, G. E. M. Anscombe, London, 1989, pp. 193-208.

56 D. Couzens Hoy, "Heidegger and Hermeneutic Turn" in: C. B. Guignon ed, *The Cambridge Companion to Heidegger,* Cambridge University Press, 1993.

از دیدگاه شناخت‌شناسانه، نظریه‌های انتقادی (از آن میان نظریه‌ی انتقادی‌ای که ماکس هورکهایمر پیش کشید و راهگشای کار آدورنو و دیگر متفکران مکتب فرانکفورت شد[۵۷]) جنبه‌ای رادیکال دارند، چون نشان می‌دهند که ادعای هر کسی که پژوهش علمی خود را کاری غیراخلاقی - غیرسیاسی بخواند، خود به معنای اتخاذ موضعی اخلاقی - سیاسی است. هر گاه ما این موضع را به گونه‌ای نقادانه بررسی کنیم، متوجه می‌شویم که اصل رهایی از ارزش‌ها خود یک اصل ارزشی و اجتماعی است. نکته‌ی بالا معنای دقیق گسست نظریه‌های انتقادی از نظریه‌های سنتی را نشان می‌دهد. این گونه است که پرسشی چون «آیا پیشرفت علم موجب سعادت بشر شده است یا نه؟» برای نظریه‌پرداز انتقادی پرسشی است با معنا و بسیار مهم و بجا، در حالی که نظریه‌پرداز سنتی آن را بی‌جا می‌یابد و معتقد است که باید پاسخ بدان را از قلمرو فعالیت و سخن علمی خارج دانست. نکته اینجاست که نظریه‌پرداز سنتی در حدّ زندگی هر روزه به همین مسأله‌ای که به نظرش بی‌ربط و بی‌معنا آمده، پاسخ مثبت می‌دهد، و چنان قاطعیتی نیز به کار می‌برد که مانع از درگرفتن بحث انتقادی پیرامون آن می‌شود. خاصه که او اینجا بحث خود را همگام با ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم می‌کند و از امکانات دستگاه تولید ایدئولوژی نیز سود می‌برد. یک نمونه‌ی بارز را می‌توان در کیش پرستش علم یا «علم باوری» (Scientism) مشاهده کرد، که به هیچ‌رو از تقدیر متافیزیکی علم جدا نیست.[۵۸] در حالی که قرار است در زمان بررسی نظری و پژوهش‌ها در مورد ماهیت علم و یا مسائل اجتماعی مرتبط به پژوهش علمی، و یا نتایج فعالیت علمی هیچ نیاندیشیم، در حدّ زندگی هر روزه که چندان جای دلیل‌آوری علمی نیست، باید تابع سخن سیاست‌مداران شویم که علم را می‌ستایند. تام سورل نمونه را از سخنرانی یکی از برجسته‌ترین سیاست‌مداران جهان سوم آورده است. جواهر لعل نهرو در مقام نخست وزیر هندوستان گفته بود: «فقط علم است که به تنهایی می‌تواند مسائل گرسنگی و فقر، عدم بهداشت و بیسوادی، خرافات و آداب و سنت‌های ابلهانه، منابعی که هدر می‌روند، و کشوری غنی را که مردمانی قحطی زده دارد، حل کند ... چه کسی، به راستی می‌تواند امروز علم را نادیده بگیرد؟ ما در هر حالتی نیازمند یاری

---

۵۷ ب. احمدی، «هورکهایمر و نظریه‌ی انتقادی» در: *خاطرات ظلمت*، تهران، ۱۳۶۷.

۵۸ در مورد ادعاهای باطل دانشمندان در باب نقش علم و «علم‌باوری» بنگرید به:
T. Sorell, *Scientism, Philosophy and the Infatuation with Science*, London, 1994.

علم هستیم ... آینده به علم، و به کسانی که با علم همراه شوند تعلق دارد».[۵۹] هر چند نهرو در گفتگو با آندره مالرو گفته بود: «بشر از یک چیز اساسی محروم است. چه چیز؟ نوعی عامل معنوی که بتواند مهار قدرت علمی بشر امروز را در دست بگیرد. اکنون روشن است که علم نمی‌تواند به زندگی نظام دهد»،[۶۰] اما در ادامه‌ی بحث به نکته‌ی مرکزی سخنرانی خود بازگشته بود: «... علم سرانجام گرسنگی را شکست خواهد داد».[۶۱] هندوستان، حدود چهل سال پس از گفته‌های نهرو هنوز گرسنه است، و علم نتوانسته سعادتی را که آن سیاست‌مدار برجسته و شریف پیش‌بینی می‌کرد برای هند و جهان تهیدست به ارمغان آورد.

اکنون اگر به آغاز بحث خود بازگردیم، می‌توانیم با اطمینان بیشتری بگوییم که پرسش «آیا شما با علم مخالف‌اید یا با علم‌باوری؟» خود بنیادی علم‌باورانه دارد. پرسش‌گر پیشاپیش تمایزی را مسلم فرض می‌کند که هنوز باید در مورد آن پژوهش کرد، و دقیق شد. علم‌باوری به این معناست که علم و به ویژه علوم طبیعی (فیزیکی، تجربی) را یگانه دانسته‌های ارزشمند انسان معرفی می‌کنند. علم باور چنین می‌پندارد که با تحویل گرفتن شاخه‌هایی از دانایی که پیش‌تر در سخن‌های فلسفه، اخلاق، الهیات، زیبایی‌شناسی، سیاست و ... جای داشتند، و وارد کردن آن‌ها به قلمرو روش شناسانه‌ی علم، جایی که احکام مطلق و بایاشناسانه آسان به دست آمدنی هستند (به دلیل پیشینه تاریخی نسبتاً طولانی علم مدرن)، آن شاخه‌ها نیز سودمند خواهند شد، و ما به جای آن که با مشتی گفته‌های ناروشن و مغشوش روبرو باشیم، احکامی ریزنگارانه و دقیق به دست خواهیم آورد. کیش ستایش علم که از سده‌ی هفدهم مقدمات آن فراهم آمد، و در دوران روشنگری صراحت یافت، و به طور خاص از سده‌ی نوزدهم با رشد پوزیتیویسم تدقیق شد، و هنوز هم زنده است، هر چند تضعیف شده است.

درفلسفه‌ی‌مدرن از دکارت به این‌سو،گرایشی همیشگی به شکستن مرز علم و فلسفه وجود داشت. واژه‌ی Science به معناهای گوناگون در آثار فیلسوفان مدرن به‌کار رفت، اما همواره

---

۵۹ نقل از کتاب Sorell (پانوشت قبلی) ص ۲. سخنرانی نهرو در ۱۹۶۰ در «انجمن ملی علوم هندوستان» ایراد شد، و در شماره‌ی ۲۷ نشریه‌ی آن انجمن منتشر شد. گفته‌ی نهرو به صورت سرلوحه‌ی کتاب زیر نیز نقل شده:

M. Perutz, *Is Science Necessary*? London, 1989.

۶۰ـ آ. مالرو، *ضد خاطرات*، ترجمه‌ی ا. نجفی و ر. سید حسینی، تهران، چاپ سوم، ۱۳۶۷، ص ۳۸۶.

۶۱ پیشین، ص ۴۰۲.

از آن با احترام یاد شد. از دکارت که کار فلسفی‌اش را نتیجه‌ی دقت‌های علمی‌اش می‌دانست تا لایب‌نیتس که کار خود را علمی می‌خواند از بیکن که علم راگشاینده‌ی افق‌های تازه‌ای به روی فلسفه می‌دید تا کانت که از «راه مطمئن علم»[62] ستایش می‌کرد و می‌نوشت: «دانش [علم] خود دیگر دیرگاهی است که آماده است و فقط به آخرین دستکاری‌ها برای تصحیح و کمال خود نیاز دارد»،[63] و تا هگل که پدیدارشناسی را «علم تجربه‌ی آگاهی» می‌خواند، می‌توان آن احترام را بازیافت. هیلاری پاتنام به درستی نوشته است که تمامی فیلسوفان بزرگی که به شناخت‌شناسی توجه نشان داده‌اند فیلسوفان علم بوده‌اند، به این معنا که نه فقط متوجه ماهیت علم بوده‌اند بل خود را همچون سخنگویان علم معرفی می‌کرده‌اند.[64]

ولی علم‌باوری را به این توجه جدی فیلسوفان به علم و دقت برخی از آنان به نسبت مفاهیم مشترک علم و فلسفه (کانت) یا مبانی اجتماعی علم (آدورنو) و حتی در تلاش آنان برای انحلال فلسفه در علم (مارکس) خلاصه نمی‌کنیم. این همه در تحلیل نهایی سرچشمه‌ی نوآوری‌ها و دانسته‌های گرانبهایی بوده‌اند که ارزش آن‌ها انکارکردنی نیستند. هر چند بایسته است که با تلاش جهت انحلال فلسفه در علم با دقت انتقادی بیشتری روبرو شویم. علم باوری چنان که گفتیم ایمان به برتری مطلق علم نسبت به هر شاخه‌ی دیگر دانایی است، و آنچه علم باوری را خطرناک جلوه می‌دهد نیرویی است که در دانشمندان ایجاد می‌کند تا در راه پیشرفت علم بسیاری از مسائل اجتماعی و انسانی را از نظر دور کنند، مسائلی که باید همواره آن‌ها را در مد نظر داشته باشیم. آنچه در سرآغاز سده‌ی بیستم نگرانی بسیاری از اندیشگران را برانگیخته بود رشد علم در سیطره‌ی اقتدار حکومت‌های غیر مسؤولی بود که نتایج چه بسا خطرناک و فاجعه‌بار پیشرفت علم را در نظر نمی‌گرفتند. جنگ جهانی نخست، و اسلحه‌های جدید و مهیبی که نتیجه‌ی پیشرفت دانش علمی، بودند، نمایانگر نیروی ویرانگر علم مدرن بود، و در خود نشان می‌داد که هر گونه تلاش برای رهایی علم و روش علمی از توجه به مسائل اجتماعی و نتایج علم برای زندگی انسانی، می‌تواند به چه نتایج خطرناکی منجر شود. این مسأله امروز هم با همان شدت مطرح است. خاصه که ما تجربه‌هایی چون بمباران هیروشیما و

---

٦٢ کانت، پیشین، صص ۲۵-۲۴.

٦٣ پیشین، صص ۱۳۵-۱۳۴. و نیز بنگرید به ص ٨٦٥ به بعد کتاب کانت.

64 H. Putnam, *Meaning and Moral Science*, London, 1978, p. 20.

ناگازاکی را در میانه‌ی این سده شاهد بودیم. اکنون می‌توانیم به سیاهه‌ای از مخاطرات جدی پیشرفت‌های علمی ـ نظامی، بحران محیط زیست را نیز بیافزاییم.

برخلاف تکانی که وجدان بشری از فهم نیروی ویرانگر علم به دلیل جنگ جهانی نخست خورده بود، پوزیتیویسم در دهه‌ی ۱۹۲۰ همچنان مقتدر می‌نمود. در شهر وین جمعی از دانشمندان و فیلسوفان کارهای فکری خود را در مشورت با یکدیگر پیش بردند و نتیجه‌ی فعالیت آن‌ها در تاریخ فلسفه‌ی سده‌ی بیستم به آیین پوزیتیویسم منطقی مشهور شد.[65] اینان با انتقادهای برخی از اندیشگران بیش و کم نزدیک به خود روبرو شدند، و رشد این نقادی‌ها خود به نتایج مهمی در فلسفه و روش‌شناسی منجر شد. می‌توان از میان این ناقدان ویتگنشتاین و پوپر را نام برد. هدف من ارزیابی حتی اجمالی این آیین نیست، اما اشاره‌ای کوتاه به برداشت کلی آنان از علم را ضروری می‌بینم، زیرا این برداشت در خود شکل کاملی از علم باوری را رشد داد. مسأله‌ی مهم برای پوزیتیویست‌های منطقی خود فلسفه بود، اما فلسفه‌ای که علمی شده باشد. همه‌ی پوزیتیویست‌های منطقی منکر بنیادمتافیزیکی علوم نبودند، اما همگی تلاش در بی‌اهمیت جلوه دادن آن داشتند، و در این نکته هم نظر بودند که فهم بی‌پیرایه دقیق و ناب جهان ممکن است، هر چند دشوار است. این فهم می‌تواند بیان شود، آن هم در قالب زبانی شفاف که سازنده‌ی هیچ دشواری نباشد. الگوی این زبان می‌تواند زبان ریاضی باشد که از جمله در بررسی منطقی (همچون کارهای وایتهد و راسل) روشن شده که تا چه حدّ شفافیت آن قابل اعتماد است. این سان دشواری تأویل و بیان که نگرانی بسیاری از فیلسوفان را برانگیخته بی‌معنا خواهد بود. می‌توان راه مستقیمی را یافت که بر طبق آن از داده‌های مشاهده آغاز کرد و به نظریه‌های علمی رسید. علم (که کارناپ آن را «بدنه‌ی دانش به نظم آمده» می‌خواند) از نظر پوزیتیویست‌های منطقی دارای همخوانی درونی و در نهایت امری متحد و یک پارچه است. در راه پیشرفت علم هیچ مانع عبورناپذیری وجود ندارد، و محدودیت‌ها همه می‌توانند کنار زده شوند. تا آنجا که به دستاوردهای علمی موجود و انباشت دانش‌ها مربوط می‌شود می‌توان ادعا کرد (و ادعای خود را نیز ثابت کرد) که علم تاکنون در پیش‌بینی، توضیح و تبیین، و نظارت بر رهاوردهای خود موفق بوده است. روش علمی، عینیتِ نتایج به

---

۶۵ م. ش. ادیب سلطانی، *رسالهٔ وین، بازنمود و سنجش مکتب فلسفی تحصل گروی منطقی یا آروین گروی منطقی حلقهٔ وین*، تهران، ۱۳۵۹.

دست آمده را تضمین می‌کند، و سرانجام باید پذیرفت که علم در مجموع برای انسان سودمند بوده است. به این ترتیب بازنگری نقادانه در بدنه‌ی دانش به دست آمده چندان ضرورتی نمی‌یابد، وحدت درونی علم امکان انتقال دستاوردهای علمی را از یک بدنه‌ی خاص به بدنه‌ی خاص دیگر فراهم می‌آورد. البته این نکته به این معنا نیست که کارایی قوانین به دست آمده از علم الف در علم ب قطعی و یقینی است، اما دستِ کم بدفهمی‌های فلسفه و جامعه‌شناسی آلمانی پایان سده‌ی نوزدهم در مورد تمایز میان علوم طبیعی و علوم انسانی کنار زده می‌شوند. نوئرات گفته بود که هر گاه الگوی علمی درست برگزیده شود، دوگانگی این علوم که دهه‌ها موجب نگرانی فیلسوفان شده بود چندان تقلیل خواهد یافت که دیگر به حساب نیاید.[۶۶] فون مزس معتقد بود که «متافیزیک علم در مرحله‌ی ابتدایی آن است»، و در نتیجه بنیاد متافیزیکی علم چیزی نیست مگر موقعیت‌ابتدایی هرعلم که در جریان پیشرفت کنار زده خواهد شد.[۶۷]

در نگرش انتقادی به علم که پوزیتیویسم همواره آن را واکنش باورهای خرافاتی به علم و یا نتیجه‌ی بی‌خبری عظیم ناقدان از سازوکار پیشرفت علم معرفی کرده، می‌توان نکته‌هایی را بازیافت که درست و منطقی است. نخستین انتقاد به علم که از نظر تاریخی سابقه‌ی بسیار طولانی دارد، این است که علم سبب پیدایش تکبر ناموجهی در دانشمند می‌شود و او را در ادامه‌ی راهی که در پیش گرفته تشویق می‌کند تا واقعیت‌هایی راکشف و آشکار کند که نتایجی زیان‌بار در پی خواهند داشت. این واقعیت‌های ویرانگر می‌توانند علیه زندگی و سعادت افراد به کار روند. از نخستین گردهم‌آیی و چاره‌جویی بین‌المللی در مورد خلع سلاح در لاهه به سال ۱۸۹۹ که توافقی هم حاصل نشد، تا واپسین تلاش‌ها در کنفرانس جهانی ضد مین نفر بر، همواره این نگرش ضمنی در پشت نظریات ارائه شده وجود داشت که جایی باید این پیشرفت علمی و تکنولوژیک مهار شود. این یکی از مهمترین نقطه‌هایی است که علم و اخلاق در آن به یکدیگر گره می‌خورند. کافی است رنج‌ها و عذاب وجدان آینشتاین سالخورده و اپن هایمر را به یاد آوریم.

ژان ژاک روسو در *گفتاری درباره‌ی علوم و هنرها* که از جمله مهمترین نوشته‌های فلسفی

---

66 Sorell, *op. cit*, p. 6. 67 *ibid*, p. 16.

علیه علم‌باوری است، تلاش کرد تا همین ادعانامه‌ی اخلاقی علیه علم را پیش ببرد.[۶۸] این متن، که نخستین کار مهم روسو محسوب می‌شود، به سال ۱۷۵۰ به عنوان پاسخ به پرسشی که فرهنگستان دیژون به مسابقه گذاشته بود، نوشته شد. پرسش چنین بود: «آیا رستاخیز علوم و هنرها به خلوص اخلاقی خدمت کرده است یا نه؟». روسو ضمن ارائه‌ی پاسخ «نه» ی قاطع، ناتوانی‌های علم مدرن را برشمرد. او هشدار داد که کشف هر واقعیت همواره با غرور مکاشفه همراه است که انگیزه‌ی کشف‌های بعدی می‌شود اما همیشه نتایج سعادت باری در پی نمی‌آورد. علم مشوّق این باور است که نیروی فکر آدمی برابر است با نیروی آشکارکننده‌ی چیزها.[۶۹] و این عقیده و ادعای باطلی است که عقل آدمی همواره در آستانه‌ی در غلطیدن به دره‌های ژرف و ظلمانی آن قرار گیرد. البته ادعایی کهن است که قدمت آن چیزی از نادرستی‌اش نمی‌کاهد. در این مورد دانش تاریخی روسو به یاری‌اش آمد تا شرحی از پیشینه‌ی این باور را با هشدارهای امروزی‌اش همراه کند. دویست و بیست و شش سال پیش از روسو، کورنلیوس آگریپا به سال ۱۵۲۶ رساله‌ای در رد هنرها و علوم نوشته بود و در آن حکم داده بود که هیچ یک از شاخه‌های دانایی بشری به او یاری نمی‌کنند تا به سعادت و خوشبختی‌ای که سزاوار آن است دست یابد. پیش از او نیز میشل دومونتنی در «دفاعیه‌ی ریمون سبون» در مجلد دوم رساله‌هایش به نقل از پیرون سرسلسله‌ی شک‌آوران یونان چنین نظری را پیش کشیده بود. مونتنی و آگریپا نیز از غروری که علم در ما ایجاد می‌کند یاد کرده و نتیجه گرفته بودند که باید نگرش ما نسبت به علم، و حدود درخواست‌ها و توقع‌های ما از آن دگرگون شود.

در سال ۱۸۸۹ جانورشناس و دانشمند علوم طبیعی آلمانی ارنست هکل پاسخی به مقاله‌ی یک همکار دانشگاهی خود نوشت و در آن به ادعای او که علم با هفت معمای ناگشودنی

---

68 J.-J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts,* in: J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, ed. B. Gagnebin and M. Raymond, Paris, 1971, vol. 3.

نظر به اهمیت گفتار روسو، مشخصات جدیدترین و یکی از بهترین برگردان‌های انگلیسی آن را هم ذکر می‌کنم:

J.-J. Rousseau, *The ´Discourses´ and other Early Political Writings,* tra. V. Gourevitch, Cambridge University Press, 1997, pp. 1-111.

69 *ibid*, p. 23.

روبروست، و هرگز نخواهد توانست راز آن‌ها را دریابد، پاسخ داد. آن نویسنده از ماهیت ماده، ماهیت‌نیرو، سرچشمه‌ی آگاهی، حدود آزادی‌اراده، و دو مسأله در قلمرو زیست‌شناسی همچون معضل‌های ناگشودنی نام برده‌بود. هکل با اقتدارِی که برازنده‌ی دانشمند پوزیتیویست اواخر سده‌ی نوزدهم بود، پاسخ داد که شش مسأله از این مسائل هفت‌گانه تا کنون حل شده‌اند و ما پاسخ نهایی آن‌ها را دریافت کرده‌ایم، و یک مسأله هم که به حدود آزادی اراده مربوط می‌شود چنان غلط طرح شده که اساساً پاسخی بر چنین مسأله‌ی نادرستی نمی‌توان یافت. از نظر هگل، علم بخش عمده‌ی راه را پیمود و از این جا به بعد باید نتایج عملی و فنی آن زندگی انسان را سعادت‌بار کنند. اندکی از مسائل باقی مانده هم به زودی حل خواهند شد.[70] می‌بینیم که پوزیتیویست‌های منطقی، در مقایسه با هگل و هم‌فکران او در محافل دانشگاهی و فرهنگستانی، خیلی هم فروتن بودند.

روسو جز انتقاد از این ادعای همه چیزدانی و غرور علمی که گریبان دانشمندان را می‌گیرد نقد دیگری هم بر علم داشت. او هم در *گفتار* و هم در *امیل* این نکته را مطرح کرده که علم انسان را تنبل و کاهل‌بار می‌آورد. پرحرفی به جای عمل قرار می‌گیرد.[71] صدها جایزه به گفتارها می‌دهند اما هیچ جایزه‌ای به عمل تعلق نمی‌گیرد. پیشرفت علمی موجب پیشرفت فنی می‌شود و وسایل و امکاناتی تازه می‌آفریند که ضمن ایجاد رفاه موجب کاهش فعالیت، اندیشه و آفرینندگی ذهنی انسان می‌شوند. سهولت در تولید جایی برای اندیشیدن به حل معضل‌ها باقی نمی‌گذارد. از این رو به تدریج از نیروی آفریننده‌ی ذهن و جسم کاسته خواهد شد. در هنرها نیز همین خطر با همین شدت وجود دارد زیرا تسهیل فنی کار تولید هنری سبب شده که هنرمند به صنعتگر تبدیل شود.

انتقاد دیگری که ناقدان علم‌باوری همواره متوجه دانشمندان کرده‌اند، این است که علم علاوه بر نتایج مثبت و کارآی خود که زندگی را برای مردان سهل و کم‌خطر کرده، موجب پیدایش امکانات دیگری شده که ویرانگر زندگی‌اند. این نکته که از جمله محصولات پیشرفت علمی و فنی ابزار و اسلحه‌هایی است که در شکل امروزی خود برای نابود کردن منظومه‌ی شمسی بسنده‌اند، یا مخاطراتی که به دلیل پیشرفت تکنیک و علم متوجه محیط زیست انسان،

---

70 Sorel, *op. cit*, p. 77.

71 Rousseau, *op. cit*, p. 32.

سیاره‌ی زمین، شده و بیش از دو دهه است که به صورت کابوسی برای آدمیان در آمده، نمایانگر حقیقتی است که در این ادعانامه‌ی علیه علم نهفته است. البته همواره می‌توان پرسید که آیا نظارت اجتماعی بر علم به شکل و شیوه‌ای نادرست پیش رفته یا خود علم مسأله‌ساز بوده است؟ آیا برخی از علوم مسأله سازند، یا به‌گونه‌ای نادرست به نظم آمده‌اند، یا همه‌ی آن‌ها یکسان خطر سازند؟ بی‌شک حکومت‌ها و گروه‌ها را می‌توان گناهکار دانست. اما سهم دانشمندان چه می‌شود؟ آیا برخی از آنان به انگیزه‌ی سود و زندگی مادی بهتر در خدمت جنایت‌کاران قرار نگرفته‌اند؟ آیا در این میان، ایمان علمی به پیشرفت علم راهنما یا انگیزه‌ای نبوده است؟ بنو مولر-هیل در کتاب *علم قاتل* به این نکته‌ها پرداخته است.[۷۲] او با توجه به یک مورد مهم تاریخی بحث را پیش برده است. این مورد موقعیت علوم زیستی و ژنتیک در دوران حکومت نازی‌ها در آلمان بود. مولر-هیل از دانشمند سرشناسی به نام اوگن فیشر نام برده که در سال ۱۹۱۳ پژوهش‌هایش در مورد ژنتیک را منتشر کرده و نظر داده بود که افرادی که از نظر نژادی دورگه‌اند تمایل زیستی به سوی «نژاد پست‌تر» دارند. او همچنین حکم داده بود که افراد نژاد پست‌تر بیشتر در معرض بیماری‌های عصبی و روانی قرار دارند. در دهه‌ی ۱۹۲۰ آدولف هیتلر خواننده‌ی آثار فیشر و نوشته‌های هم فکران او چون فریتس لنز، بائر و دیگران بود. لنز در سال ۱۹۳۱ مخالفت خود را با «ساده‌انگاری نژادی نازی‌ها» اعلام کرده و نوشته بود که هنوز به طور قطع نمی‌تواند بگوید که تمامی یهودیان نژادی پست را تشکیل می‌دهند. ولی هر دوی آن‌ها در سال‌های بعد با نازی‌ها همکاری کردند و در توجیه آن می‌گفتند که جدا از برخی مخالفت‌ها، شرایط را برای «پژوهش‌های علمی عینی» مساعد می‌یابند. در این میان هیملر نیز از آنان پشتیبانی می‌کرد و در نامه‌هایی برای هیتلر تقاضا می‌کرد که «شرایط ادامه‌ی کار علمی آنان» تسهیل شود.

زیر نظر این دانشمندان نژادپرست پژوهش‌ها ادامه می‌یافت. در فاصله سال‌های ۱۹۴۱-۱۹۴۰ با نظارت دائمی پروفسور یسپرسن شاگرد و همکار فیشر هفتاد هزار بیمار عصبی با گاز مونواکسیدکربن به قتل رسیدند.[۷۳] مغز آن‌ها در بسته‌بندی‌های ویژه در اختیار انستیتوی پزشکی کارل ویلهلم قرار می‌گرفت. دکتر ج. هال وردن پس از جنگ در دادگاه

---

72 B. Muller-Hill, *Murderous Science,* trans. G. Fraser, Oxford University Press, 1988.

73 *ibid*, p. 13.

متفقین گفت: «... اما، نمی‌دانید آن مغزها چه مواد بی‌نظیری بودند. بیماری‌های مغزی معرکه، بدشکلی‌ها، نتایج آسیب‌های کودکی ... همه در اختیار ما قرار می‌گرفتند».[۷۴] همان طور که چشم‌های کولی‌ها و یهودی‌ها را در آشویتس می‌کندند و در اختیار پروفسور منگل در انستیتوی علمی برلین قرار می‌دادند تا در مورد ویژگی‌های آن‌ها مطالعه کند.

بنو مولر-هیل که خود دانشمند و استاد ژنتیک است، در کتابش نکته‌ای تکان‌دهنده را فاش کرده است. آنچه آن دانشمندان را به ادامه‌ی کار تشویق می‌کرد، نه منزلت اجتماعی بود، نه دستمزدهای کلان، و نه باورهای سیاسی. آنان را شوق «پژوهش‌های عینی» به کار وا می‌داشت. از این که با وسواس علمی کار می‌کنند به خود می‌نازیدند. در مواردی حتی تقاضا می‌کردند تا در حضورشان کاسه‌ی سریهودی یا کولی‌ای شکافته شود تا بتوانند «به سرعت و برای چند لحظه» کارکرد مغز موجودی هنوز زنده و هشیار را «بررسی کنند».[۷۵] آن‌ها مدت‌ها با طرحی کلنجار می‌رفتند تا دریابند که آیا امکان دارد کسانی را که «یک چهارم یهودی هستند» با اشعه‌ی ایکس «عفونت زدایی» کرد یا نه. و این همه در حالی بود که فیشر هنوز هم اطمینان نیافته بود که آیا تمامی یهودیان از نژاد پست هستند یا نه.

این روحیه‌ی جستجوی شرایط مساعد برای ادامه‌ی فعالیت‌های علمی به هر قیمت است که از سوی ناقدان علم‌باوری زیر سئوال می‌رود. این رهایی مطلق علم از ارزش‌ها و زمینه است که به نظر ناپذیرفتنی می‌آید. در این میان نویسنده‌ای در دفاع از علم به ما می‌گوید که درست است که علم ابزار کشتار گروهی را به میزان گسترده فراهم آورده است، اما از سوی دیگر بر متوسط طول عمر نیز افزوده است: «بگذارید محاسبه کوچکی انجام دهیم. تعداد بریتانیایی‌هایی که طی شش سال جنگ توسط بمب‌ها، بمب‌های پرنده و موشک‌های و ۲ آلمانی کشته شدند شصت هزار نفر بود که تعداد نسبتاً زیادی است و معنایش این است که به طور متوسط نیمی از عمر مورد انتظارشان را از دست دادند. یک تقسیم کاملاً ساده نشان می‌دهد که اثر آن بر جمعیت پنجاه میلیونی بریتانیا، کاهش متوسط طول عمر به اندازه کمتر از یک دهم درصد است، یعنی تقریباً دو هفته. این را در ستون بدهکار بگذارید. در ستون بستانکار می‌دانیم که طی صد سال گذشته طول عمر متوسط در انگلستان بیست سال افزایش

74 *ibid*, p. 67.

75 *ibid*, p. 89.

یافته است. این بهای علم است، چه بخواهید چه نخواهید. دو هفته به ازای بیست سال زندگی. این بیست سال با به کارگیری اندیشه‌های ساده علم در زندگی روزمره، پوشاک، خور و خواب، بهداشت و بیماری، تولد و مرگ ایجاد شده است. یعنی اندیشه‌های نظم، علت و شانس. اگر اندیشه‌ای به دلیل خلق زندگی ادعای خلاقیت داشته باشد، اندیشه‌های علمی است». [۷۶]

متن بالا بهترین نمونه‌ی علم‌باوری است. زندگی انسان‌ها را بی‌هیچ ملاحظه‌ای در قالب اعداد و ارقام جای می‌دهد. کاسبکارانه ستون بدهکار و بستانکار فراهم می‌آورد و حکمی دادگاه‌پسند ارائه می‌کند: فقط علم می‌تواند ادعای آفرینش زندگی کند. اما میزان تأثیرهای جانبی جنگ از نظر دور می‌ماند: عوارض روانی و عصبی کسانی که در معرض بمباران‌ها قرار گرفته‌اند، ادامه‌ی زندگی مجروحان، دشواری‌های عصبی خود آنان و اطرافیان آن‌ها، ناروشنی مبانی اخلاقی کشتار جمعی مشابه در سرزمین دشمن، و غیره. ادعای اقتدارگرایانه‌ی این که با اهدای بیست سال زندگی بیشتر حالا بهای علم را بپردازید، یعنی این که قبول کنید در جنگی ظالمانه کودکان، سالخوردگان، زنان و مردان بیگناه کشته شوند، و شاد باشیدکه مجموع آن‌ها فقط به دو هفته زندگی کل جامعه می‌ارزند. چه بخواهند چه نخواهند. یعنی قبول کنید اندیشه‌های نظم، علت و شانس را، و نیاندیشید به این که نظم در شکل خردباورانه و علم‌گرایانه‌ی آن در ایجاد جنگ نقش داشته است، و برای دشمن نیز همان ارزشی را داشته که اکنون به قربانیان جنگ همچون توجیه جنایت‌ها ارائه می‌شود. اما چه کسی به این حساب‌دار مدافع علم اجازه‌ی انتخاب آن شصت هزار نفر از میان پنجاه میلیون نفر را داده است؟ برای شخصی که محبوب خود را، عزیزترین کسان خود را، در بمباران شهر از دست داده، آن علم آفریننده‌ی زندگی به هیچ نمی‌ارزد.

---

۷۶ ج. برونوسکی، *عقل سلیم علم*، ترجمه‌ی ک. عزیزی، تهران، ۱۳۷۶، صص ۱۵۴-۱۵۳.

ناسازه‌های دمکراسی

۱

یکی از جنبه‌های مهم انتقاد از مدرنیته همواره بررسی نقادانه‌ی دستاوردهای سیاسی آن و دمکراسی سیاسی بوده‌است. در شرح این انتقادها، به‌نظریاتی که‌اندیشگران و فیلسوفان راست‌گرا، محافظه‌کار و مرتجع در مورد دمکراسی ارائه کرده‌اند، بیشتر توجه و دقت شده است. از تامس هابس که برقراری دولت مقتدر و استبدادی را راه‌حل دشواری‌های برخاسته از زندگی اجتماعی می‌دید، تا ادموند برک که دمکراسی را حکومت اوباش و «عامه‌ی مردم» می‌خواند، مباحث فراوانی در آنچه هایک «ادبیات ضد دمکراسی» خوانده، مطرح شده‌اند که برخی مهم و شایان توجه‌اند.[1] بحث من بیشتر متمرکز بر انتقادهایی است که از سوی رادیکال‌هایی که به صراحت از آزادی انسانی دفاع می‌کردند و حقوق «عامه‌ی مردم» را به رسمیت می‌شناختند نسبت به دمکراسی سیاسی مطرح شده است. یک نمونه‌ی مهم و مشهور انتقاد ژان ژاک روسو است که در مورد اصل مهم دمکراسی، یعنی نمایندگی و قدرت استوار بر نمایندگی، حاضر نبود آزادی انسانی را با گزینش نمایندگان مجلس یکی بداند و در فصل پانزدهم از کتاب سوم *قرارداد اجتماعی* می‌نوشت: «حاکمیّت نمی‌تواند نمایندگی شود، به همان دلیلی که نمی‌تواند [از شخص] جدا و بیگانه‌شود. حاکمیّت به‌گونه‌ای بنیادین در خواست همگانی شکل می‌گیرد،

---

۱ بنگرید به بحث از هابس همچون ابلیس مدرنیته در: ر. تاک، *هابز*، ترجمه‌ی ح. بشیریه، تهران، ۱۳۷۶، صص ۱۶۰-۱۴۸ و بحث از محافظه‌کاری در: ی. مکنزی و دیگران، *ایدئولوژی‌های سیاسی*، ترجمه‌ی م. قائد، تهران، ۱۳۷۵، صص ۱۳۰-۸۷. و نیز بنگرید به:

J. Wolff, *An Introduction to Political Philosophy*, London, 1996, pp. 8-18.

A. Quinton, "Conservatism" in: R. E. Goodin and P. Pettit eds, *A Companion to Contemporary Philosophy*, Oxford, 1995, pp. 244-269.

و خواست نمی‌تواند نماینده داشته باشد. خواست یا همان است [که مستقیم بیان می‌شود] و یا چیز دیگری است، راه میانه‌ای وجود ندارد. در نتیجه، نمایندگان مردم نمایندگان آنان نیستند و نمی‌توانند باشند. آنان فقط مأموران مردم‌اند، و نمی‌توانند در مورد هیچ چیز به طور قطعی تصمیم بگیرند. هر قانونی که خود شخص آن را تصدیق و تأیید نکرده باشد، بی‌اعتبار است، و قانون محسوب نمی‌شود. مردم انگلستان فکر می‌کنند که مردمی آزادند، این اشتباه بزرگی است، این مردم فقط در طول انتخابات اعضاء مجلس آزادند، به محض این که اعضا برگزیده شدند، مردم برده و هیچ می‌شوند شیوه‌ای که مردم انگلستان از لحظه‌های کوتاه مدت آزادی خود استفاده می‌کنند به راستی نشان می‌دهد که آنان مستحق از کف دادن آزادی نیز هستند».[۲]

متفکر رادیکال دیگری که دمکراسی سیاسی یا پارلمانی را با برچسب دمکراسی بورژوایی رد می‌کرد، کارل مارکس بود. در نخستین آثار او لفظ دمکراسی به معنای شیوه‌ی زندگی اجتماعی می‌آمد و نه شکلی از حکومت. این برداشت مسلط دوران او از دمکراسی بود. چنان که الکسی دو توکویل نیز در این برداشت با او شریک بود، و «لفظ دمکراسی را بیشتر برای بیان گونه‌ای جامعه به کار می‌برد تا بیان گونه‌ای قدرت».[۳] در محیط اندیشگرانه و سیاسی آلمان در نیمه‌ی نخست سده‌ی نوزدهم نیز دمکراسی به همین معنا به کار می‌رفت.[۴] مارکس در نخستین نوشته‌های خود دمکراسی را «محو دولت» می‌دانست. در *درآمدی به نقد فلسفه‌ی حق هگل* نوشت که به تازگی فرانسویان دریافته‌اند که در دمکراسی راستین، دولت سیاسی منحل خواهد شد.[۵] مارکس، به شیوه‌ای یادآور روسو، در مفهوم سیاسی دمکراسی تناقض می‌دید و معتقد بود تا هنگامی که بر زمینه‌ی مناسبات تولیدی و اقتصادی شرایط عینی

---

2 J. J. Rousseau, *Du Contract Social*, Paris, 1973, p. 166.

3 R. Aron, *Main Currents in Sociological Thought*, trans. H. Weaver, London, 1972, vol. 1, p. 187.

آرن در مقاله‌ی «الکسی دوتوکویل و کارل مارکس» نکته را با دقت بیشتری توضیح داده است: «در بیشترموارد توکویل از دمکراسی یک وضعیت اجتماعی و نه یک شکل حکومتی را منظور نظر داشت. دمکراسی‌علیه اشرافیّت و رژیم گذشته که استوار به نابرابری‌های اجتماعی بود به کار می‌رفت»:
R. Aron, *Éssai sur les libertés*, Paris, 1976, p. 21.

4 L. Krieger, *The German Idea of Freedom*, Chicago University Press, 1957, pp. 301-302, 316-317, 512.

5 K. Marx and F. Engels, *Collected Works*, Moscow, 1975, vol. 3, p. 30.

نابرابری افراد بازتولید می‌شوند، و این نابرابری پیش شرط برقراری مناسبات اجتماعی قرار می‌گیرد، دولت حافظ و ضامن تداوم این پیش شرط خواهد بود. به بیان دیگر تا دولت وجود دارد برابری اجتماعی و سیاسی نمی‌توان داشت. مارکس در انتقاد به قطعه‌ی ۳۰۹ *فلسفه‌ی حق هگل* تأکید کرد که اصل نمایندگی در نظریه‌ی سیاسی مدرن سازنده‌ی دشواری‌های فراوان است.[۶] حدود سی سال بعد مارکس همین نکته را در *جنگ داخلی در فرانسه* تکرار کرد و لحن او همچنان متأثر از استدلال و روش بیان روسو بود: «به جای این‌که در هر سه یا شش سال، یک بار تصمیم گرفته شود که کدام عضو طبقه‌ی حاکم نماینده‌ی قلابی مردم در مجلس شود، حق رأی همگانی [در کمون پاریس] به خدمت مردم درآمد، مردمی که در کمون‌ها متشکل شده بودند».[۷] لحن روسویی بود، مفهوم تازه‌تری هم پدید آمده بود: تا دمکراسی کار ظهور نکند، و مالکیت خصوصی بر ابزار تولید و نابرابری اقتصادی و اجتماعی از بین نرود، و به جدایی میان دولت و جامعه پایان داده نشود، برابری سیاسی به معنای بازتاب برابری راستین انسان‌ها با یکدیگر ممکن نخواهد بود.

مارکس جوان به این نتیجه رسیده بود که نفی مالکیت خصوصی و دولت پیش شرط آزادی و استقرار مناسبات اجتماعی تازه‌ای است که در آن‌ها برابری راستین مردمان ممکن می‌شود. تا چنین نشود بحث از برابری حقوقی و سیاسی افراد عوام‌فریبی است. او اساس این نظر را تا اواخر زندگی‌اش حفظ کرد، و فقط در واپسین دهه نسبت به معنای سیاسی دمکراسی تا حدّی توجه کرد، و آن هم به دلیل ضرورت پیوند پیکار کارگری و پیکار دمکراتیک، وگرنه نظر اصلی او در مورد دمکراسی به همان معنای اجتماعی آن بازمی‌گشت. مارکس در دهم اوت ۱۸۵۲ در مقاله‌ی «چارتیست‌ها» نوشت: «به دست آوردن حق رأی همگانی همانا رسیدن طبقه‌ی کارگر انگلیس به قدرت سیاسی است»[۸] یا در *مانیفست حزب کمونیست* در پایان سال ۱۸۴۷ نوشت: «نخستین گام انقلاب کارگری عبارت است از بالا کشیدن طبقه‌ی کارگر به مقام طبقه‌ی حاکم و به دست آوردن دمکراسی»[۹]، یا در نامه‌ای به انگلس (۷ سپتامبر ۱۸۶۴) از

---

6 *ibid*, p. 124.

7 K. Marx, *The Civil War in France,* in: *The First International and After,* ed. D. Fernbach, London, 1974, p. 210.

8 K. Marx, *Surveys from Exile*, ed. D. Fernbach, 1977, p. 264.

9 K. Marx and F. Engels, *Collected Works,* vol. 6, p. 504.

ایالات‌متحد به عنوان «نمونه‌ای از کلاه‌برداری دمکراتیک» یاد کرد،[10] یا در **هجدهم برومیر لویی بناپارت** دیدگاهی که تحقق دمکراسی سیاسی را در جامعه‌ی بورژوایی ممکن می‌دید «حماقت پارلمانتاریستی» خواند، و آن را بیماری‌ای دانست که «از سال ۱۸۴۸ به این‌سو تمامی قاره‌ی اروپا را فرا گرفته و قربانیان خود را اسیر جهانی پندارگون کرده و کل نیروی اندیشمند، حافظه و نیروی فهم جهان خشن خارجی را از آن‌ها سلب کرده است»،[11] یا در **پیکار طبقاتی در فرانسه** حق‌رأی همگانی را سرچشمه‌ی تناقض‌های فراوان‌دانست که از یک سو به پرولتاریا توان سیاسی می‌بخشد، اما از سوی دیگر به بورژوازی امکان ادامه‌ی حاکمیت می‌دهد.[12]

این ادراک اجتماعی از دمکراسی بود که سرچشمه‌ی بدفهمی مارکس و دیگر متفکران جنبش سوسیالیستی می‌شد. در همین حال، ادراک سیاسی از دمکراسی، جایی دیگر، در آثار لیبرال‌ها شکل می‌گرفت. یکی از نخستین نمونه‌های بحث از دمکراسی به صورت شکلی از حکومت، که نمایانگر رابطه‌ی میان حکومت با شهروندانی آزاد باشد که دارای حقوق سیاسی برابر هستند، در آثار جان استوارت میل یافتنی است. او در سال ۱۸۲۵ وقتی نوزده سال داشت، در مقاله‌ای درباره‌ی آزادی مطبوعات از دمکراسی نه همچون شکلی از زندگی اجتماعی بل به معنایی سیاسی ــ همانند معنایی که ما امروز از آن درک می‌کنیم ــ یاد کرد، و دو بار دیگر در سال‌های ۱۸۳۱ در مقاله‌ی «روح دوران» و ۱۸۳۳ در مقاله‌ای که درباره‌ی نظریات سیاسی بنتام نوشت، از آن استفاده کرد. او دمکراسی را با حق گزینش نوع حکومت، و اعضاء حکومت توسط شهروندان آزاد برابر دانست.[13] این نکته در مقاله‌ی «دمکراسی و حکومت» در سال ۱۸۳۵ تدقیق شد: «یک دمکراسی بخردانه فقط آن نیست که مردم خود حکومت کنند، بل آنان باید تضمین وجود حکومت خوبی را هم در دست داشته باشند».[14] این برداشت صریح از دمکراسی سیاسی در نیمه‌ی دوم سده‌ی نوزدهم نه فقط روشنگر مسیر نیروهای لیبرال شد، بل حتی بر دیدگاه‌های رادیکال و انقلابی نیز تأثیر گذاشت. تا حدّی به دلیل گسترش بحث سیاسی لیبرال‌ها از دمکراسی و عملکرد سیاسی آنان و تا حدّ زیادی هم به

---

10 K. Marx and F. Engels, *On the United States,* Moscow, 1979, p. 202.

11 Marx and Engels, *Selected Works,* vol. 1, p. 454.

12 *ibid,* pp. 235-236.

13 J. S. Mill, *On Politics and Society,* ed. G. L. Williams, London, 1976, p. 112.

14 *ibid,* p. 182.

خاطر پیشرفت مبارزه‌ی سیاسی کارگری، و پویایی درونی جنبش کارگری و جنبش اصلاحی، متفکران سوسیالیست و آنارشیست نیز به بحث دمکراسی سیاسی اهمیت دادند. مارکس سخت‌گیر که همواره از تناقض نابرابری اقتصادی و برابری سیاسی یاد می‌کرد و علیه حماقت پارلمانتاریستی می‌نوشت و دمکراسی را جز حکومت کارگری نمی‌دانست، تا حدّی کوتاه آمد. او در سال ۱۸۸۰ در «درآمدی به برنامه‌ی حزب کارگری فرانسه» نوشت که یک اسلحه‌ی پرولتاریای فرانسه در مبارزه‌اش، حق رأی همگانی است که «باید از آن شکلی که تاکنون داشته، یعنی ابزار شیادی طبقه‌ی حاکم، خارج و تبدیل به ابزار رهایی طبقه‌ی کارگر شود».[15] او در سخنرانی خود در آمستردام در کنگره‌ی بین‌الملل (سپتامبر ۱۸۷۲) اعلام کرد: «ما این نکته را منکر نیستیم که در کشورهایی چون ایالات متحد و انگلستان (شاید اگر با نهادهای سیاسی هلند آشنا بودم شاید می‌توانستم نام هلند را هم اینجا بیاورم) می‌توان با استفاده از ابزار مسالمت جویانه به هدف رسید».[16] می‌بینیم که لحن او تفاوت کرده، همان طور که در نامه‌ای به هیندرمن (۸ دسامبر ۱۸۸۰) نوشت: «اگر این تکامل انکارناپذیر انگلستان به سوی سوسیالیسم تبدیل به یک انقلاب شود، این رویداد صرفاً نتیجه‌ی اشتباه طبقه‌ی حاکم نیست، بل خطای طبقه‌ی کارگر هم خواهد بود».[17]

اگر از محدود کردن بحث به انتقادهای اندیشگران رادیکال به دمکراسی چشم‌پوشی کنیم (که به‌نظر می‌آید دستِ‌کم در مورد نظریه‌های‌سیاسی امروز ناگزیر از این کار هستیم)، با طیف وسیعی از انتقادهای فلسفی روبرو می‌شویم. نیچه دمکراسی را «تجلی اخلاق زندگی انسان گله‌ای» می‌خواند و می‌نوشت: «جنبش دمکراتیک میراث‌خوار جنبش مسیحی است»،[18] و «جنبش دمکراتیک در نظرمان نه تنها صورت‌پستی از سازمان سیاسی‌است، بلکه صورتی است در تباهی انسان، یعنی حقیر و میانمایه و بی‌ارج شدنش».[19] نیچه از قرنی که در آن می‌زیست دل‌خوشی‌نداشت چون آن را «قرن ذوق نرمخوونازپرورد دمکراتیک» می‌یافت.[20] هیدگر نیز می‌گفت که اطمینان ندارد که دمکراسی شکل درست زندگی سیاسی در روزگار

---

15 Marx, *The First International and After,* pp. 376-377.

16 *ibid*, p. 324.

17 K. Marx and F. Engels, *Selected Correspondence*, Moscow, 1975, p. 314.

۱۸ ف. نیچه، *فراسوی نیک و بد*، ترجمه‌ی د. آشوری، تهران، ۱۳۷۵، ص ۱۵۵.

۱۹ پیشین، ص ۱۵۷.

۲۰ پیشین، ص ۱۷۶.

سلطه‌ی برداشت متافیزیکی مدرن از تکنولوژی و علم باشد. او در گفتگو با «اشپیگل» اعلام کرد: «دیگر روشن شده‌است که در طول سی‌سال گذشته جنبش وسیع تکنولوژی مدرن نیرویی است که مجال آن را در تعیین تاریخ به هیچ رو نمی‌توان دستِ‌کم گرفت. مسأله‌ی مهم امروز برای من این است: چگونه یک نظام سیاسی می‌تواند خود را با دوران تکنولوژیک وفق دهد؟ من پاسخی به این پرسش ندارم. من قانع نشده‌ام که این نظام می‌تواند دمکراسی باشد».[21] هانا آرنت الگوی موجود دمکراسی لیبرال را که استوار به نمایندگی و نه شرکت مستقیم مردم در تصمیم‌گیری‌ها و وضع قوانین است، دارای تناقض‌های درونی می‌دید. ماکس هورکهایمر، تئودور آدورنو و به ویژه هربرت مارکوزه بنیان لیبرالی دمکراسی معاصر را هم ارز با فاشیسم معرفی می‌کردند، و یورگن هابرماس استواری دمکراسی بر خرد تکنیکی و ابزاری را سازنده‌ی دشواری‌ها می‌بیند و پیشنهاد می‌کند که بنیادی تازه یعنی خرد ارتباطی را جستجوکنیم. بسیاری از اندیشگران سده‌ی بیستم دمکراسی لیبرال را ناکامل و ناتوان از برآوردن وعده‌هایش معرفی کرده‌اند. امروز هم نقادی پسامدرن شماری از مهمترین پیش نهاده‌های دمکراسی را چنان که در جوامع صنعتی و «پیشرفته» ی موجود تجربه می‌شوند، زیر سئوال برده و همین نکته موجب بروز بدفهمی‌های زیادی شده که به ویژه در کشورهای واپس مانده و جوامعی که با شکل‌های گوناگون سیاسی پیشامدرن دست به گریبان‌اند، و خواست‌های دمکراتیک به شکل‌های گوناگون در دستورکار نیروهای مترقی سیاسی و اجتماعی آن‌ها قرارگرفته، به چشم می‌آید.

۲

مدافعان دمکراسی مدرن همواره از نتایج واقعی آن یاد می‌کنند. از امنیت و آرامش ناشی از زندگی در سایه‌ی حکومت قانون، و امکانات برابر شهروندی. البته زندگی بیشتر مردم در شهری اروپایی که قانون در آن حکمفرماست، و حقوق شهروندی تضمین شده، و دولتی استوار به رأی اکثریت مردم وجود دارد، و همگان هم ظاهراً از راه نهادها و حقوقی دمکراتیک برکارهای آن نظارت دارند، بارها خوش‌تر از زندگی بیشتر مردم در سال ۱۹۴۲

---

21 M. Heidegger, "Only a God Save Us" in: R. Wolin ed, *The Heidegger Controversy,* The MIT press, Cambridge, Massachusetts, 1993, p. 104.

در پاریس و برلین، و زندگی بسیاری از مردم کشورهای واپس مانده‌ی امروز است. زندگی امروز در اروپا خوش است فقط به این شرط که از کارگران ترکی نباشی که نئونازی‌ها با بنزین و کبریت کنار در مجتمع محقر آپارتمانی‌ات ایستاده‌اند، و از سیاهانی نباشی که در کلیسای «سن برنار» پاریس در اوت ۱۹۹۶ مورد هجوم پلیس قرار گرفتند، و از کارگرهای عربی نباشی که لوپن (که پشتوانه‌اش بیش از پانزده درصد آراء فرانسویان است) قول داده همه‌ی آن‌ها را از فرانسه «با اردنگی» بیرون کند. باید امیدوار باشی که در خیل بیکارانی جای نداشته نباشی که دولت‌ها (حتی از نوع سوسیالیست شان) در هر بحران مالی کاهش کمک مالی به آن‌ها را اعلام می‌کنند، و از «شهروندهای درجه‌ی دو» آلمان شرقی سابق نباشی، و از آواره‌های بوسنیایی نباشی که گوشه‌ی خیابان‌ها گدایی می‌کنند.

دستاوردهای سیاسی مدرنیته ارزشمندند، و زندگی در جریانِ حرکت به سوی جامعه‌ی باز و دمکراتیک، شکل‌گیری دولت استوار به نمایندگی و تفکیک واقعی و عملی سه نیرو، به دست آمدن حقوق دمکراتیک و آزادی‌های شهروندی، خاصه آزادی بیان، بارها بهتر و شرافتمندانه‌تر از زندگی کنار گروه‌های فشار، و دولتی است که کوچکترین تعهدی به دمکراسی ندارد. اما، کار فیلسوف با این قیاس‌ها تمام نمی‌شود. او می‌خواهد بداند که آیا همین الگوی برتر آزادی، که دمکراسی خوانده می‌شود، چنان که بسیاری از نظریه‌پردازان و سیاست‌مداران هوادارش اعلام می‌کنند دقیقاً همان گوهر آزادی انسانی است یا نه. او می‌خواهد بداند کدام الگوی یکه، یا به قول لیوتار کدام «راوی یکه‌ی بی‌رقیب» در کنار دولت اکثریت، و به دست آمدن بسیاری از حقوق شهروندی، حکایتِ اردوگاه‌ها، جنگ‌ها و بی‌عدالتی‌ها را نیز نوشت. بر اساس آموزه‌های کدام متفکران، و بر پایه‌ی کدام منافع است که هنوز می‌شود کارگران مهاجر را در خانه‌هایشان سوزاند. او می‌خواهد بداند چرا همین دمکراسی‌ای که بی‌شک از فاشیسم بهتر است، و پوپر آن را «بهترین شکل حکومت و اداره‌ی جامعه که تاکنون ساخته شده» می‌خواند، سرشار از مشکل و تضاد است؟ آیا آزادی انسانی امری کلی و اجتماعی است، یا به گونه‌ای نسبی‌نگرانه، فردی و خاص است؟ آیا می‌شود کسی را نماینده‌ی اراده و خواست خود کرد؟ دمکراسی در رویارویی با کسانی که اساس آن را زیر سئوال می‌برند چه روشی در پیش می‌گیرد؟ آیا تجربه‌ی آلمان سال ۱۹۳۳ را تکرار می‌کند؟ یا بر اساس تأویل و پیش‌بینی، حق اکثریت محتمل آینده را زیرپا می‌گذارد، همچون تجربه‌ی

انتخابات پیشاپیش لغو شده‌ی الجزایر؟ آیا گستره‌ی دمکراسی با رسیدن به مرز منافع ملی پایان می‌گیرد؟ آیا در گستره‌ی سیاره‌مان (و نه در حدّ یک جامعه‌ی مدنی و در قلمرو حاکمیت یک دولت) برابری حقوقی و سیاسی را به دست آورده‌ایم یا به آن نزدیک شده‌ایم؟ آیا دمکراسی در حدّ سخن سیاسی پایان می‌گیرد، یا مسأله‌ای است در بُن خود فرهنگی و در نتیجه وابسته به شرایط آموزشی؟ چون بخواهیم به این‌ها و ده‌ها پرسش همانند پاسخ دهیم، همان بنیاد اندیشه‌ی انتقادی، همان عقلی که خود را نقد می‌کند، یک بار دیگر سربرمی‌آورد، و مسأله‌ی آشنا همچنان وجدان‌مان را می‌آزارد، چون معضل اصلی در بُن خود از سخن سیاسی فراتر می‌رود، و اخلاقی است: الگوی یکه‌ی عقلانیت با ما چه کرده است؟

این مدافعان مدرنیته هستند که همواره اندیشیدن به الگوی یکه‌ی عقلانیت، و به ویژه انتقاد از آن را عملی سیاسی جلوه می‌دهند. آن‌ها مدام تکرار می‌کنند که حساب‌رسی مدرنتیه همیشه به معنای محاکمه‌ی دمکراسی خواهد بود.[22] البته، انتقاد از مدرنتیه متوجه رویکرد، کنش و سخن سیاسی هم می‌شود، نه به این دلیل که مسأله به معنایِ سیاسی دمکراسی (همچون شکلی از حکومت) محدود است، بل به این دلیل که الگوی یکه‌ی عقلانیت به خواست قدرت وابسته است، و می‌کوشد تا آن را پنهان کند. سودی ندارد که تمامی نیروی فکری خود را صرف اندیشیدن به کنش، عملکرد، باورها و منطق پیشرفت نهادهای سیاسی کنیم. ما باید به «ماهیت امر سیاسی» بیندیشیم، و این مسأله در بنیاد خود فلسفی است. ما راهی جز این نداریم که به قدرت شکل‌دهنده‌ای که جامعه‌ای که به یاری آن، و از طریق آن خود را به خود همچون یک واحد، یک فضای اجتماعی همخوان و به سامان معرفی می‌کند، بیندیشیم. قدرت مورد بحث ما بیرون از قلمرویی که به طور سنتی قلمرو سیاسی‌اش می‌خوانیم کار می‌کند. ما هم ناچاریم بیرون از قلمرو سخن سیاسی به سیاست، به جهان خود و فضای خود بنگریم، یعنی خارج از چارچوب نظری‌ای که به دمکراسی شکل داده بایستیم تا به ناسازه‌های آن دقت کنیم. از این جا می‌آید اهمیت نقادی فلسفی پسامدرن از مدرنیته.

انتقاد اندیشگران پسامدرن از دمکراسی مدرن به سودای بازگشت به شکل‌های سیاسی پیشامدرن نیست، و هیچ هم‌آوایی با سنت‌های جزمی و باورهای کهن ندارد. درست نیست که

---

22 C. Lefort, *Éssais sur le politique*, Paris, 1986, p. 71.

هر انتقادی از دمکراسی را واپس‌گرا و ارتجاعی بدانیم. یکی از مدافعان سرسخت مدرنیته و لیبرالیسم یعنی کارل پوپر در مورد انتقاد سقراط به دمکراسی می‌نویسد: «سقراط همانند پریکلس از رهبران دمکراسی آتن یا همچون پروتاگوراس از نظریه‌پردازان جامعه‌ی باز نبود. از آتن و نهادهای دمکراتیک آن انتقاد می‌کرد، و از این جهت ممکن است به برخی از رهبران حرکت ارتجاعی در برابر جامعه‌باز شباهتی سطحی داشته باشد. البته لازم نیست کسی که از دمکراسی و نهادهای دمکراتیک انتقاد می‌کند دشمن این امور باشد... بین انتقادی که به شیوه دمکراتیک از دمکراسی صورت می‌گیرد و انتقادی که به شیوه توتالیتر از آن به عمل می‌آید، فرقی بنیادی است. انتقاد سقراط انتقادی دمکراتیک بود، یعنی آن قسم انتقاد که جان دمکراسی است. دمکرات‌هایی که میان انتقاد دوستانه و دشمنانه از دمکراسی فرق نمی‌گذارند خود از روح توتالیتاریسم اشباع شده‌اند. توتالیتاریسم نمی‌تواند هیچ انتقادی را دوستانه تلقی کند، زیرا هرگونه انتقاد از این‌گونه اقتدار لزوماً خود اصل اقتدار را به مصاف می‌طلبد.»[۲۳] من این گفته را نقل نکردم تا کسانی را که بحث از سخن پسامدرن را هم آوایی با نیروهای واپس‌گرا می‌دانند، توتالیتر بخوانم. کار من برچسب زدن نیست. به‌گمانم در گفته‌ی پوپر نکته‌ی درست و مهمی وجود دارد: نقادی از مدرنیته و دمکراسی لزوماً به نتایج ارتجاعی ختم نمی‌شود، و برعکس می‌تواند سازنده باشد. نقادی پسامدرن در مهمترین جنبه‌های خود پیشروست نه سنت‌گرا. فقط جهان تیره و تار و بحران‌زاده را تصویر نمی‌کند، بل نیاز به اندیشیدن به‌گونه‌ای دیگر را بیدار می‌کند، و راه‌های تازه‌ای را در زندگی هر روزه پیشنهاد می‌کند که استوار است بر قبول اصل چندگانگی فرهنگ‌ها، بینش‌ها و خواست‌ها. مباحث «پسا استعماری» و «چندگانگی فرهنگ‌ها» که در پی رواج سخن پسامدرن پدید آمده، و به ویژه در دهه‌ی گذشته رشد یافته‌اند، به مراتب بیشتر از نوشته‌های دانشگاهی استادان معتقد به خردباوری مدرن و غربی به بنیان آزادی خواهانه‌ی دمکراسی نزدیک‌اند.[۲۴]

کسی که به انتقاد از خردباوری، علم‌گرایی، مدرنیته و به ویژه دمکراسی می‌پردازد، خود

---

۲۳ کارل پوپر، *جامعه‌باز و دشمنان آن*، ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند، تهران، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۴۰۳.

۲۴ در این مورد نیاز به بحثی مفصل و مستقل است. بنگرید به دو مجموعه‌ی زیر:

B. Ashcroft, G. Griffiths and H. Tiffin eds, *The Post-colonial Studies Reader*, London, 1995.

M. Sprinker ed, *Edward Said, A Critical Reader*, Cambridge, Massachusettes, 1992.

را در معرض اتهام‌های زیادی قرار می‌دهد. آسان به او برچسب مرتجع، ضد علم و ضد آزادی می‌زنند. ژان ژاک روسو که یکی از نخستین گفتارهای انتقادی از علم را نوشته بود، خود را آماده‌ی چنین اتهام‌هایی کرده بود، و در سرآغاز *گفتار درباره‌ی علوم و هنرها* نقل قولی از اوید آورده بود: «اینجا مرا وحشی می‌خوانند زیرا قادر به درک من نیستند».[۲۵] نقادی پسامدرن علیه قدرت شکل‌دهنده‌ای موضع دارد که جامعه‌ای به یاری آن خود را همچون یک فضای اجتماعی همخوان و به سامان می‌شناسد. این نقادی نشان می‌دهد که چنین شناختی استوار بر خردباوری مدرن است. تمام انتقادهایی که به این خردباوری وارد است، می‌تواند شامل حال آن «فضای اجتماعی همخوان و به سامان» نیز بشود. نقادی پسامدرن محافظه‌کار نیست. این خردباوری مدرنیته است که محافظه‌کار است. آن نویسنده‌ی مدافع مدرنیته محافظه‌کار است که می‌نویسد تمامی سنت‌ها و نهادهایی که ما به ارث برده‌ایم، دارای جنبه‌ی بخردانه‌ای بارها بیش از آن چه ما انتظارش را داریم، هستند، و «خرد انباشت شده‌ی نسل‌هایند»، در نتیجه، «کاری بسیار خطرناک و آسیب‌رسان» خواهد بود که بخواهیم آن‌ها را اصلاح یا بازسازی کنیم. فقط می‌توانیم به آهستگی، و با دقت فراوان، دست به ترکیب آن‌ها بزنیم.[۲۶] این خرد انباشت شده‌ی سرکوبگر مدرن همان چیزی است که ناقد پسامدرن نمی‌پذیرد.

۳

بحث از تقابل دمکراسی سیاسی با نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی صرفاً به سنت مارکسیستی بازنمی‌گردد. این نکته که در شرایط برقراری و بازتولید نابرابری اقتصادی آزادی‌های سیاسی پایدار و کامل نخواهند بود، سخن منطقی‌ای است که باید به آن اندیشید. اسکار آریاس، رییس جمهور سابق کوستاریکا، و برنده‌ی جایزه‌ی صلح نوبل سال ۱۹۸۷، وقتی در بهار ۱۹۹۷ در MIT تدریس می‌کرد، گفتگوی مختصری با نشریه‌ی آمریکایی نیوزویک (شماره ۱۹ مه ۹۷، ص ۵۶) داشت که موضوع آن فقر و نسبت آن با دمکراسی در

25 J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes,* ed. B. Gagnebin and M. Raymond, Paris,1971, vol. 3, p. 1.
26 M. Oakeshott, *Rationalism in Politics,* London, 1962.

جهان امروز بود. او به این واقعیت که در بیشتر کشورهای آمریکای لاتین دمکراسی در پیکار با رژیم‌های اقتدارگرا و استبدادی پیروز شده اشاره کرد، ولی پرسید: آیا دمکراسی در جنگ با فقر نیز پیروز شده است؟ در حالی که نیمی از جمعیت آمریکای لاتین زیر خط فقر زندگی می‌کنند، دشوار بتوان منکر شکست دمکراسی در این جبهه شد: «دمکراسی که فقط توزیع قدرت سیاسی نیست، توزیع نیروی اقتصادی هم هست، یا باید باشد». با نابرابری روزافزون اقتصادی در پانزده سال گذشته دمکراسی دشوار بتواند از دستاوردهایش دفاع کند.[۲۷] آریاس افزود که کشورهای تهیدست بازندگان اصلی جنگ سرد هستند، زیرا کمک‌های اقتصادی بر اساس منافع استراتژیک تنظیم شده بودند، و نه بر اساس نیازهای واقعی مردم و جمعیت فقیر. ما در دنیایی زندگی می‌کنیم که در آن ۴۰۰ مولتی میلیونر ثروتی دارند بیش از ثروت نیمی از جمعیت جهان، و «این هیچ نیست مگر فراخوانی به اختلاف و پیکار».

آریاس به مسأله‌ی مهم دیگری نیز اشاره کرد: در واپسین انتخابات ریاست جمهوری آمریکا برای نخستین بار پس از بحران اقتصادی ۱۹۲۹، کمتر از پنجاه درصد واجدان شرایط رأی دادن در انتخابات شرکت کرده بودند. (همان طور که در انتخابات مجلس ملی فرانسه، که دور نخست آن در آخرین هفته‌ی ماه مه ۱۹۹۷ انجام شد، فقط ۲۷ درصد واجدان شرایط رأی دادن شرکت داشتند). آریاس گفت: «مردم رأی نمی‌دهند زیرا فکر نمی‌کنند که با رأی دادن شرایط زندگی‌شان عوض شود». تهیدستان باور ندارند که مأمورانی را که به جای آنان حکومت می‌کنند خود برگزیده باشند. پس «دمکراسی‌ای از این نوع چندان تاب نخواهد آورد». مشکل تنها به دلیل فساد مالی «که همچون تهدید مداومی همراه با دمکراسی است» ایجاد نشده است، بل ریشه‌ی آن در بی‌اعتمادی گسترده‌تری به مأموران حکومتی است.

جز نسبت دمکراسی با نابرابری‌اقتصادی، در کاردمکراسی به دشواری‌های دیگری نیز برمی‌خوریم. یکی از مهمترین ناسازه‌های آن مسأله‌ی حقوق اقلیت است. منطق زندگی سیاسی و اجتماعی دهه‌ی گذشته در بیشتر کشورهای اروپا و ژاپن، همانند ایالات متحد آمریکا در تمامی سده‌ی بیستم، منطق کشورهای لیبرال ـ دمکراتیک بود. احزاب سیاسی به طور قانونی و علنی فعالیت می‌کنند، رسانه‌های ارتباط جمعی به طور کلی از قلمرو دخالت

27 *Newsweek*, 19 may 1997, p. 56.

مستقیم و نظارت دولت خارج هستند. گستره‌ی همگانی شکل گرفته و نهادهای جامعه‌ی مدنی مدام قدرتمندتر و مستحکم‌تر می‌شوند. حکومت میان احزابی که نه در اصول یعنی در باور به دمکراسی، بل در موارد اجرایی و شیوه‌های برنامه‌ریزی و ... با هم تفاوت دارند، دست به دست می‌شود. این انتقال قدرت بر اساس احترام به قانون و به حقوق برابر این نیروها و تلاش آنان برای پیروزی در انتخابات مهمترین نهاد سیاسی یعنی مجلس ملی و در گام بعد انتخابات نیروهای اجرایی و قضایی انجام می‌گیرد. در همین حال شهروندان هر روز بیشتر بر زندگی خود نظارت می‌یابند، در فضای سیاسی کشورشان دخالت‌می‌کنند، و بر تصمیم‌های مهمی چون عضویت در اتحادیه‌ی اروپا، یا رایج کردن پول واحد اروپایی تأثیر می‌گذارند. اختلاف‌های احزاب اصلی هرگز مانع از آن نمی‌شود که تعهد خود را در تکیه به آراء عمومی مردم از یاد ببرند، یا مانع از شکل‌گیری احزاب تازه شوند، یا در کار احزاب کوچک موانعی چندان جدی ایجاد کنند که ادامه‌ی فعالیت برای آن‌ها ناممکن شود. البته در رأس قدرت‌های حزبی همواره بوروکرات‌ها، تکنوکرات‌ها و سیاست‌بازان حرفه‌ای را می‌توان یافت. اینان به الیگارشی کوچکی شکل داده‌اند که ماهرانه قدرت را دست به دست می‌کنند.

تا اینجا تعهد نیروهای سیاسی به بنیاد دمکراسی را قطعی می‌دانستیم. اما بگذارید شخصیت تازه‌ای به جمع این دو نیرو اضافه کنیم. نیرویی که به شکل‌های گوناگون عدم پایبندی خود را به اصول دمکراسی اعلام می‌کند و در عمل نیز نشان می‌دهد که تعهدی به آن ندارد. در دو دهه‌ی اخیر احزاب نئونازی و راست افراطی در اروپا قدرت نسبی یافته‌اند. حزبی چون «جبهه‌ی ملی» در فرانسه با جلب آراء بیش از پانزده درصد از فرانسویان مدام قدرت بیشتری می‌یابد و تبدیل به نیرویی در صحنه‌ی سیاسی فرانسه می‌شود. به مجلس نماینده می‌فرستد و خواهان آن است که وزیرانی در دولت‌های راست‌گرا داشته باشد. اما حزبی است شوونیست، ضد مهاجران و کارگران خارجی و بیش از همه ضد اعراب. نژادگراست، ضد یهود است و نسبت به تاریخ سال‌های حکومت ویشی نظری سخت ارتجاعی دارد، و این را پنهان نمی‌کند. به اصول دمکراسی اعتقاد ندارد، و آن را نردبامی می‌داند برای تسخیر قدرت سیاسی. کاملاً قابل پیش‌بینی است که اگر به فرض بتواند در آینده از راه انتخابات و دمکراسی پارلمانی بر سر کار بیاید دمکراسی را تعطیل خواهد کرد. کار برای او چندان پیچیده نیست. زیرا به صراحت می‌گوید که هدف تسخیر قدرت سیاسی استفاده از

ابزار دمکراسی پارلمانی را که از نظر او در خود بی‌ارزش است، توجیه می‌کند. اما کار برای مدافعان دمکراسی به این سادگی نیست. در برابر آنان پرسش قدیمی‌ای این بار به بهای زندگی و تداوم دمکراسی سربرمی‌آورد: آیا باید به نیروهای دشمن دمکراسی امکان داد تا از طریقی دمکراتیک به قدرت سیاسی دست یابند و دمکراسی را تعطیل کنند؟

ناسازه اینجا سربرمی‌آورد. اگر هواداران دمکراسی چنین کنند به یکی از مهمترین اصول و مبانی اعتقادی سیاسی و اخلاقی خود، و در واقع به بنیاد راستین مشروعیت خود، پشت کرده‌اند. آنان حقوق نیروی سیاسی و دیدگاه دیگری را زیرپا گذاشته‌اند، و امکان برابر همه‌ی نیروها را جهت دسترسی به قدرت سیاسی از میان برده‌اند. آن‌ها خود را در معرض این اتهام قرار داده‌اند که بر پایه‌ی تأویل برنامه‌ی یک حزب سیاسی کارهای خلاف قانون و ضد دمکراتیک آینده‌ی آن را پیش‌بینی کنند، و به این دلیل مانع از فعالیت آزادانه‌ی آن شوند. در این صورت چه تفاوتی است میان دمکراتی که به آزادی بیان، تمایل و گزینش مردمان بر اساس آگاهی به تمامی برنامه‌های سیاسی احترام می‌گذارد با لنین‌گرایی که تشخیص می‌دهد هر نیروی سیاسی دیگری جز حزب خود او دمکراسی را به معنای «راستین» ی که او می‌فهمد تعطیل خواهد کرد، و در نتیجه ضروری می‌بیند که جلوی فعالیت سیاسی آن‌ها را بگیرد؟ اگر کسی تشخیص بدهد که دمکراسی یا سوسیالیسم یا هر چیز دیگر فقط بر اساس این برنامه‌ی خاص دست‌یافتنی است و مدافعان گرایش، حزب و نظریه‌ای دیگر اگر امکان بیابند اسباب تعطیلی آن را فراهم خواهند آورد، و بر اساس این استدلال فعالیت آزادنه‌ی سیاسی آن گرایش یا حزب، و تبلیغ آن نظریه را ممنوع کند، ما با منطق توتالیتاریانیسم روبروییم، و یقیناً نه با منطق دمکراتیک. ادامه‌ی کار این منطق به تعطیلی دیگر نهادهای آزاد جامعه‌ی مدنی می‌کشد. همان طور که لنین نخست احزاب دیگر را غیرقانونی اعلام کرد، نشریات مخالف را تعطیل کرد، آزادی بیان را مسدودکرد، و بعد اتحادیه‌های کارگری را به خدمت حزب درآورد، چکا را سازمان داد، و گولاگ را بنا نهاد. دمکراتی که بنا به تأویل و در واقع بنا به پیش‌بینی خود (هر چه هم نزدیک به واقع بنماید) امر به ممنوعیت فعالیت حزب مخالف بدهد در نهایت از منطق توتالیتاریانیسم پیروی کرده است. چنان که در انتخابات الجزایر این روش را در پیش گرفتند و نتیجه‌ی آن فاجعه‌ای ملی برای الجزایریان و فاجعه‌ای برای انسان معاصر شد.

اگر به این ناسازه دقیق‌تر بیندیشیم متوجه می‌شویم که یکی از دلایل وجود آن محدود

کردن دمکراسی به سخن سیاسی است. در عمل، و در دنیای واقعی، دمکراسی را نمی‌توان به این سخن محدود کرد. دمکراسی فراشدی فرهنگی و اجتماعی نیز هست. هدف دمکراسی رعایت کامل حقوق شهروندی و چاره‌جویی بر اساس گفتگو و دستیابی به تفاهم و توافق است. برای این که در سطح زندگی سیاسی به اساس تفاهم و چاره‌جویی مشترک دست یابیم، باید پیش‌تر در قلمرو زندگی هر روزه تفاهم، رواداری و منطق مکالمه حاکم باشد. اگر در زمینه‌ی زندگی هر روزه چنان شرطی رعایت شود، موقعیتی پیش خواهد آمد که در گستره‌ی سیاسی و در جریان گزینش‌های سیاسی دیدگاه‌های غیر دمکراتیک منزوی خواهند شد. این نکته ما را به دشواری قدیمی‌ای می‌کشاند. دمکراسی را از گستره‌ی سیاسی خارج کردن و به حدّ زندگی فرهنگی کشاندن بی‌معنا خواهد بود اگر نتواند در شرایط راستین زندگی اقتصادی مطرح شود. استقرار دمکراسی در قلمرو تولید، توزیع و مبادله می‌تواند مبانی اقتصادی نظام مستقر بازار آزاد یعنی مناسبات تولید سرمایه‌داری را زیر سئوال ببرد. از سوی دیگر، در بحث از دمکراسی در زندگی فرهنگی پیش فرض این است که مردمانی که در شرایط درست و طبیعی از بیشترین نیروی خردورزی، رواداری، امکان مکالمه، و به رسمیت شناختن کامل حقوق دیگران، و اشتیاق به دسترسی به تفاهم برخوردارند، در زندگی سیاسی، به ویژه در دوره‌های بحرانی، همواره جانب دمکراسی را نگه خواهند داشت، و اجازه نخواهند داد که گرایش‌های افراطی و هواخواه استبداد از طریق دمکراتیک بر سرکاربیایند. این تصور آرمانشهری لزوماً با واقعیت نمی‌خواند.

۴

دمکراسی سیاسی با مفهوم نمایندگی و آزادی انتخابات گره خورده است. حکومت دمکراتیک به عنوان حکومت اکثریت، به معنای ضرورت دستیابی به اکثریت نمایندگان در مهمترین مجلس قانون‌گذاری است. دشواری نظری‌ای که پیش می‌آید همان است که روسو در *قرارداد اجتماعی* در مورد انتخابات در انگلستان نوشت، و در آغاز این مقاله نکته‌ی موردنظر او را نقل کردم. حق با اوست، اراده و خواست از دیدگاهی فلسفی قابل تفویض نیست. زیرا خواست یک‌بار و برای همیشه شکل نمی‌گیرد و شناخته نمی‌شود. خواست در هر مورد

مشخص پدید می‌آید و مجموعه‌ی خواست‌ها در بسیاری از موارد مسیری منطقی و به سامان را در آگاهی انسان دنبال نمی‌کنند، یعنی لزوماً با یکدیگر ارتباطی منطقی و قابل شناخت و پیش‌بینی‌ندارند. خواست‌های آینده‌ی من قابل پیش‌بینی نیست. هرگز هیچ نماینده‌ای نمی‌تواند به‌طور کامل و در تمامی تصمیم‌گیری‌ها، رأی دادن‌ها و اظهارنظرهای خود نماینده‌ی خواست و اراده‌ی من باشد. من امروز در جریان انتخابات مجلس به شخصی رأی می‌دهم، چراکه او را نزدیکترین بیانگر سیاسی نظریات امروز خود می‌بینم. او در سال‌های آینده در جریان صدها موردی که در مجلس رأی می‌دهد، نمی‌تواند به طور کامل و در تمامی تصمیم‌گیری‌ها، رأی دادن‌ها و اظهار نظرهای خود نماینده‌ی خواست و اراده‌ی من باشد. او نمی‌تواند نماینده‌ی من باقی بماند، زیرا بارها رأی و نظری می‌دهد که رأی و نظر من نیست. مسأله زمانی دشوارتر می‌شود که به یاد آوریم بنا به ساز و کار انتخابات مدرن من، آگاهی روشن و دقیقی از نظریات واکنش‌های نماینده ندارم، بل فقط به حزب یاگرایشی رأی داده‌ام که او به آن تعلق دارد. او بنا به ائتلاف‌های حزبی ناچار می‌شود گاه حتی برخلاف نظر خود، یا نظر حزب خود، رأی بدهد، تا ائتلاف و اکثریت در مجلس باقی بماند. برای او به هیچ وجه ممکن نیست که مدام به من و ده‌ها هزار نفری که به او رأی داده‌اند رجوع کند و از خواست من و دیگران در مورد هر مسأله‌ی مهم یا جزیی باخبر شود. در بسیاری از موارد حتی نمی‌تواند نظر اکثریت هواداران و رأی دهندگان به خود را حدس بزند. او بنا به برنامه‌ای کلی به امثال من متعهد شده است و تجربه نشان می‌دهد که همین برنامه در جریان مبارزات سیاسی و پارلمانی دگرگون می‌شود. او مأمور من به یک معنای کلی و ناروشن از «مأموریت» است، و نماینده‌ی من به معنای واقعی و در عمل نیست. حتی وکیل من که قرار است به کارهای حقوقی من سر و سامان دهد و به او مزد می‌پردازم، نمی‌تواند مسائل را صرفاً از دیدگاه من یا منافع من بنگرد بل تعهدی جدی به نظام قانونی موجود دارد، و در بهترین حالت می‌کوشد تا در جهت همخوانی نظر من با مواد قانون بکوشد. به همین شکل، یک نماینده‌ی سیاسی بنا به تعریف کسی است که بر اساس رسوم و قوانین دارای موقعیت یا نقش نمایندگی درون یک نظام سیاسی است، و هم به کسانی که او را برگزیده‌اند تعهد دارد و هم به نظام سیاسی که امر دیگری است.[۲۸]

---

28 A. H. Brich, *Representation*, London, 1971, p. 18.

اگر به این دشواری نیز دقیق‌تر بیندیشیم متوجه می‌شویم که به چند مشکل جدی عملی در کارکرد دمکراسی وابسته است. دمکراسی بر اساس شرکت فعال مردم در امور سیاسی استوار است. اما سیاست در جامعه‌ی مدرن هر روز بیشتر به امری تخصصی تبدیل شده است. حوزه‌ی سیاست در اندیشه‌ی بسیاری از مردم حوزه‌ی کنش‌های «بی‌اخلاق» و قلمرو داد و ستدهای بی‌رویه و فساد است. به هررو مردم عادی خود را از «دنیای سیاست» دور می‌بینند، و سیاست را کار «سیاست‌بازان حرفه‌ای» می‌شناسند. در ایام انتخابات، یا از راه فعالیت عملی در نهادهای صنفی و اتحادیه‌ها به سیاست می‌پردازند، اما در همان حال نیز باور دارند که «دنیای سیاست» جهانی دیگر است که ورود به آن نیازمند ترکیبی از دانش سیاسی، تجربه‌ی طولانی و دشوار به دست آمده، کاردانی‌ها و قابلیت‌های روانی و اخلاقی خاص است. به عبارت دیگر، شرکت در انتخابات همان قدر که می‌تواند به معنای شرکت در سیاست باشد، می‌تواند معنای از سر باز کردن و گریز از تعهد سیاسی نیز باشد.

دمکراسی با پیش کشیدن نمایندگی شناختی کامل از نماینده را به عنوان پیش فرض مطرح می‌کند که در عمل ممکن نیست. حتی اگر ممکن باشد به دلیل رقم بالای انتخاب‌کنندگان امکان گفتگوی مستقیم دائمی و چاره‌جویی مشترک میان آن‌ها و نمایندگان را فراهم نمی‌آورد. در این مورد، رسانه‌ها می‌توانند نقشی مهم ایفا کنند، اما در عمل بیشتر به جهت دادن نظر مردم و افکار عمومی می‌پردازند، و ایفای نقش مستقلی که از آن‌ها به عنوان اطلاع‌رسان انتظار می‌رود، کاری دشوار و استثنایی است. یک راه‌حل نظری بر مشکل نمایندگی می‌تواند این باشد که دولت در هر مورد از طریق همه‌پرسی به خود مردم رجوع کند و نظر آن‌ها را به طور مستقیم بپرسد. انجام چنین کاری فقط در یک جامعه‌ی بسیار کوچک (مثل ژنو در دوران زندگی ژان ژاک روسو) ممکن است. در یک روستا یا در شهرکی کوچک شاید امکان نظرخواهی و چاره‌جویی مستقیم و ارتباط دائمی فراهم باشد، اما نمایندگی و انتخابات چند ساله درست به همین دلیل که چنین امکانی در شهرهای بزرگ و در سطح ملی همواره فراهم نمی‌آید، ضروری می‌شود. نگرش دمکراسی مستقیم (که الگوی آن دمکراسی آتن است و هانا آرنت آن را در مقابل دمکراسی لیبرالی قرار می‌داد) با فدرالیسم و تشکیل فدراسیون‌های محلی و کوچک که امکان تصمیم‌گیری‌های مستقیم را فراهم آورند خود موجب دشواری‌های تازه‌ای می‌شود. چنین حدّی از تقسیم کنش تصمیم‌گیری در مورد مسائل سیاسی از کارایی و

سرعت تصمیم‌گیری و اجرا در سطح ملی می‌کاهد، و هزینه‌ای سنگین به عهده‌ی دولت محلی می‌گذارد. گذشته از این فقط در مواردی امکان‌پذیر است که به طور تاریخی فدرالیسم و تقسیم کشور به واحدهای محلی و جغرافیایی شکل گرفته باشند (مثل سوییس). اینجا یک دشواری اصلی نظری هم پدید می‌آید، این که گویا دمکراسی فقط در جوامع کوچک و کم‌جمعیت کارآست، و در جوامع بزرگتر درست به این دلیل که همواره و در هر مسأله امکان مراجعه به آراء مستقیم مردم از طریق همه‌پرسی وجود ندارد دمکراسی ناچار به تفویض اراده‌ی سیاسی به نماینده تبدیل می‌شود. درست به همین شکل شوراهای کارگری نیز چون از محدودیت یک کارخانه و یک شاخه‌ی تولید خارج شوند و حتی بخواهند در مورد مسائل شهری تصمیم بگیرند ناگزیر از انتخابات، نمایندگی و در نتیجه تفویض خواست می‌شوند.[۲۹] دمکراسی مستقیم که شکل‌هایی از آن در انقلاب‌های آمریکا و فرانسه تمرین شد، و در کمون پاریس شکل روشن‌تری یافت، و الگوی دولت به چشم انقلابی‌های روسیه در فاصله‌ی فوریه‌ی ۱۹۱۷ تا پایان آن سال شد، سرانجام در عمل راهی جز نمایندگی و مجلس ملی نیافت. در عین حال راه راگشود تا یکی از دشمنان شناخته‌شده‌ی دمکراسی یعنی بلشویک‌ها به قدرت‌برسند، و به‌نام همین ارگان‌های دمکراسی مستقیم کارگری حتی انتخابات مجلس مؤسسان را ملغی و دمکراسی را تعطیل کنند.

نکته‌ی دیگری که با مسأله‌ی نمایندگی مطرح می‌شود وجود پنداری نادرست از مجلس است. فرض بر این است که مجلس در حکم یک جامعه‌ی کوچک بیانگر گرایش‌های راستین جامعه‌ی واقعی است. اما این فرض درست نیست. نخست آن که زندگی سیاسی به مجلس فروکاستنی نیست. نهادهای جامعه‌ی مدنی، اتحادیه‌ها، سازمان‌های صنفی و دانشجویی، رسانه‌ها و ده‌ها نیروی دیگر در زندگی سیاسی نقش دارند. حتی در حدّ احزاب سیاسی نیز باید

---

۲۹ ه. آرنت، *انقلاب*، ترجمه‌ی ع. فولادوند، تهران، ۱۳۶۱، صص ۳۷۹-۳۷۱. در مورد کارکرد شوراها در انقلاب روسیه بنگرید. به:

L. Trotsky, *The History of the Russian Revolution,* tra. M. Eastman, London, 1977, vol. 1, pp. 223-228. 448-467, vol. 2, pp. 2. pp. 808-826.

نمونه‌ی خوب بحث نظری مارکسیسم شورایی در واپسین آثار روزا لوکزامبورگ، و نوشته‌های کارل کورش و آنتون پانکوک یافتنی است. بنگرید به مدخل Soviet در:

G. Labica and G. Bensussan, *Dictionnaire critique du Marxism,* Paris, 1982, pp. 1070-1077.

گفت که همواره گرایش‌های سیاسی کوچکی که حداقل رأی لازم را نیاورده‌اند در مجلس حضور ندارند. چه بسا این‌ها در شرایط بحران‌های اجتماعی و سیاسی نقش مهمی بیابند. چنان که در بهار ۱۹۶۸ مجلس ملی فرانسه به هیچ وجه روشنگر گرایش‌های سیاسی واقعی‌ای نبود که در جامعه‌ی فرانسه عمل می‌کردند و بسیار هم تأثیرگذار بودند. از سوی دیگر، نمایندگان احزابی هم که در مجلس شرکت دارند می‌توانند نمایندگان گرایش‌هایی خاص در احزاب خود باشند و به این ترتیب بیانگر نظریات و خواست تمامی کسانی که به حزب رأی داده‌اند نیستند. فرض مجلس همچون یک جامعه‌ی خرد فقط به سود آن گرایشی است که در مجلس اکثریت دارد و به نام کل ملت حکومت می‌کند.

یک بدفهمی که در بحث از دمکراسی بسیار پیش می‌آید قرار دادن یکی از عوامل دمکراسی به جای کلیّت آن است. پنداری نادرست که بسیار هم رایج است. یکی از موارد آن قانع شدن به انتخابات آزاد و نگریستن به این فراشد همچون هدفی در خود است. در ژانویه‌ی ۱۹۹۷ رییس‌جمهور ایالات متحد اعلام کرد که ما سرانجام در جهانی زندگی می‌کنیم که بیش از نیمی از انسان‌هایش (به دقت ۵۴/۸ درصد آن‌ها) در کشورهایی دارای رژیم‌های دمکراتیک زندگی می‌کنند. فهم تعریف او از دمکراسی دشوار نیست، زیرا الگوی کامل آن به گمان او دمکراسی آمریکایی است، همان که در اعلامیه‌ی استقلال و قانون اساسی برآمده از انقلاب آمریکا آمده است. فلسفه‌ی پشت این اسناد تاریخی هم آشناست: ممانعت از تمرکز قدرت در دست فرد یا گروهی، و تسهیل فراشد دست به دست شدن قدرت، همپای حفظ و پاسداری از حقوق شهروندی و آزادی‌های فردی و اجتماعی، و گسترش آن‌ها. اکنون باید پرسید که آیا به راستی آن ۵۴/۸ در صد جمعیت جهان که انتخابات آزاد را تجربه کرده‌اند، آزادند؟ درست یک سال پس از آن گفته‌ی رییس جمهور آمریکا، نویسنده‌ای به نام فرید زکریا در نیوزویک مقاله‌ای با عنوان «تردیدهایی درباره‌ی دمکراسی» منتشر کرد، و پس از نقل حرف‌های او، نوشت: «فقط یک مسأله باقی‌مانده‌است: این دمکراسی چهره‌ی زشتی دارد».[۳۰]

در بسیاری از کشورها انتخابات آزاد بر پا شده است، اما کسانی که برگزیده شده‌اند

---

30 F. Zakharia, "Doubts About Democracy" in: *Newsweek*, Dec. 29, 1997/Jan. 5, 1998.

دمکرات نیستند و حقوق مردم را رعایت نمی‌کنند. در مواردی انتخابات اسباب به قدرت رسیدن گرایش‌های نژادپرست و جنگ طلب شده است (همچون اسراییل که زکریا از آن نام نبرده است)، و در موارد دیگری گرایش‌های راست‌گرای افراطی، فاشیست و جدایی طلب را بر سر کار آورده است. رژیم‌های به طور دمکراتیک انتخاب شده‌ای وجود دارند که محدودیت‌های قانونی بر قدرت خود را انکار می‌کنند، مجالس انتخابی‌ای وجود دارند که شهروندان را از حقوق اساسی خود محروم می‌کنند. دمکراسی، امروز به انتخابات آزاد ختم شده و در خیلی از موارد آزادی بیان و گردهم‌آیی، تشکیل احزاب، مالکیت خصوصی و حکومت قانون معنانداردر. انتخابات فراوان است و حقوق فردی اندک. در برخی از کشورهای آفریقایی، یوگسلاوی سابق و اتحاد شوروی سابق انتخابات آزاد منجر به افزایش اختلاف‌های قومی و حتی بروز جنگ شده است. مردم در کشورهای فاقد همگونی و همنوایی گروهی، با رأی خود مسائل تفرقه‌برانگیز نژادی، قومی و مذهبی را دامن زده‌اند.

تنش میان آزادی فردی و انتخابات برای آمریکایی‌ها بسیار آشناست. آنچه نظام دمکراتیک موجود آن‌ها را متمایز می‌سازد، ماهیت دمکراتیک آن نیست، بل چگونگی غیر دمکراتیک بودن آن است، آنجاکه به دلیل هراس قدیمی از تمرکز قدرت، موانع بسیار بر سر راه اکثریت برگزیده قرار می‌دهد. دیوان عالی کشور آمریکا که بر اساس ماده‌ی ۳ قانون اساسی تشکیل شده، اکنون از ۹ عضو مادام‌العمر غیرانتخابی شکل گرفته است. مجلس سنای آمریکا یکی از غیر دمکراتیک‌ترین مجالس دنیاست. مشابه مجلس لردهای انگلستان است، با این تفاوت که مجلس لردها در واقع فاقد قدرت است. سنای آمریکا نقش سیاسی جدی دارد. هر ایالت (بی توجه به جمعیت آن) دو سناتور به واشینگتن می‌فرستد. به این ترتیب ۴۸۱ هزار نفر ایالت وایومینگ همان تعداد نماینده دارند که ۳۱ میلیون نفر ایالت کالیفرنیا. هر سناتور در بررسی لایحه‌های دولت برگزیده‌ی اکثریت دارای اختیارات وسیعی است. گروه‌های فشار که حتی شکل قانونی گرفته‌اند، در کالج‌های انتخاباتی نفوذ دارند، و نقش روزافزون آنان حدود یک صد سال است که مورد بررسی است.

انتخابات هدف در خود نیست. تجربه‌ی «دمکراسی» جهان سوم به خوبی نشان داده که انتخابات علیرغم ظاهر آزاد خود چندان هم آزاد نبوده است. موانع عظیمی بر سر راه نامزدها وجود دارد. از مجراهای غیرقانونی حقوق آنان تضعیف و پایمال می‌شود، و نام بسیاری از

آنان به صورت غیرقانونی یا ناروشن از فهرست نامزدها حذف می‌شود. نیروهای نزدیک به الیگارشی حاکم می‌توانند با صرف هزینه‌هایی نه چندان‌گزاف، یا با تهدید و ایجاد ترس رأی مردم رابخرند. امکانات برابر برای نامزدهای انتخابات وجود ندارد و از این دست تبعیض‌ها و حق‌کشی‌ها فراوان است. البته، همین فراشد انتخابات نیم‌بند هم ارزشمند است. زیرا تجربه‌ای سیاسی در حدّ ملی است، و راه را بر آموزش سیاسی مردم می‌گشاید. به همین دلیل نمی‌توان با آن بخش از گفته‌های زکریا موافق بود که دیکتاتوری‌های سنگاپور، مالزی و تایلند در مقایسه با برخی از «دمکراسی‌ها» ی جهان سومی امکانات امنیتی و رفاهی بیشتری برای شهروندان خود تأمین کرده‌اند. این که رفاه و به ویژه امنیت را در سایه‌ی حکومتی دیکتاتوری به چه چیز باید تعبیر کنیم، در جای خود محل بحث دارد، اما نکته‌ی اصلی ما همچنان تجربه‌ی سیاسی خود مردم است. با این همه به طور کلی می‌توان و باید آن دیدگاهی راکه دمکراسی را به انتخابات (حتی آزاد) فرو می‌کاهد، مورد انتقاد قرار داد.

۵

به معنای لغوی واژه‌ی دمکراسی بازگردیم. ریشه‌ی یونانی آن که از سده‌ی پنجم پیش از میلاد باقی مانده روشنگر معناست. Demokratia به معنای «حکومت» (Kratia) به وسیله‌ی «مردم» (Demos) است. البته میان یونان‌شناسان هم نظری نیست که آیا لفظ Demos به مردم به معنایی کلی باز می‌گشت یا فقط شامل حال «شهروندان آزاد» می‌شد. جدال معناشناسانه به کنار، باید گفت که در عمل، در دمکراسی آتن، فقط مردان آزاد، یعنی یک دهم جمعیت بودند که حقوق سیاسی برابر و حکومت را در اختیار داشتند. هنوز هم معنای «مردم» کلی نیست، و جایی که به شرکت در زندگی سیاسی مربوط می‌شود، به پیش شرط‌ها و محدودیت‌هایی بازمی‌گردد. در نیمه‌ی نخست سده‌ی بیستم در بسیاری از کشورها در مورد حق رأی، زنان جزء «مردم» محسوب نمی‌شدند. جان استوارت میل هوادار آن بود که شرط سواد خواندن و نوشتن، و حداقل معلومات ریاضی برای انتخاب‌کنندگان رعایت شود،[۳۱] در کشورهای اروپایی به تدریج شرط دارایی میزان معیینی از ثروت از

---

۳۱ ج. ا. میل، *تأملاتی در حکومت انتخابی*، ترجمه‌ی ع. رامین، تهران، ۱۳۶۹، ص ۱۵۳.

شـروط انتخابات حـذف شـد، هنوز هـم، شرط سنی جوانانی را از رأی دادن محروم می‌کـند، و مهاجران و کارگران خارجی جدا از نقش مهمی که در گرداندن چرخ اقتصاد کشورهایی چون فرانسه، آلمان، سوییس و ... دارند، از حق انتخاب کردن و انتخاب شدن محروم‌اند.

دمکـراسی گـاه با «حکومت اکثریت» همانند دانسته شده،[۳۲] و گـاه مجموعه‌ای از رفتارهای سیاسی و اجتماعی شناخته شـده که در آن‌ها خیر و رفاه اکثریت مردم موردنظر بـوده است،[۳۳] اما بیشتر بنا به تعریف آرمانی‌ای معرفی شـده که اصـل آن چنین است: تصمیم‌هـایی که به مجمـوعه‌ای از افـراد مرتبط می‌شود، باید با نـظر تمامی آن‌ها اتخاذ شوند، و فراشد دسترسی به نتیجه باید استوار بر حقوق برابر تمامی افراد، بر اساس اکثریت آراء آنان، و متضمن نظارت جمعی ایشان باشد. تعریف آخر تا حدودی به تعریف مشهور جان استوارت میل در کتاب ***تأملاتی در حکومت انتخابی*** همانند است: «به سادگی می‌توان برنمود که آرمانی‌ترین نوع حکومت، حکومتی است که در آن حاکمیت، یا برترین اداره کننده کشور، در اختیار جمع فراگیر افراد جامعه باشد و هر شهروند نه فقط در [چگونگی] اعمال آن حاکمیت برین رأی و نظری داشته باشد، بلکه، دستِ کم در فرصت‌هایی، برای داشتن نقشی فعال درگزاردن پاره‌ای از وظـایف سیاسی، منطـقه‌ای یا کشـوری، فراخوانده شـود».[۳۴] این تعریف‌ها هر یـک دشواری‌های نظری و عملی‌ای می‌آفرینند. تصمیم‌گیری اکثریت البته می‌تواند قاعده‌ی سیاسی فرضی خوبی باشد، اما ملاکی برای تشخیص آرمان دموکراسی نیست. زیـرا آزادی عـده‌ای هر چند کـوچک می‌تواند به نام حـکومت اکثریت، یا بنا به تشخیص اکثریت از خیر و رفاه، از میان برود. حتی دمکراتیک‌ترین شیوه‌های حـکومت اکثریت، نمی‌تواند مـدعی برآورده ساختن تمامی نیازهای همه‌ی افراد باشد، و رفـاه و سعادت همـگان را تضمین کند. مـنش متعـارض خواست‌های مردمان امـکان یـکدستی را از میان می‌برد و نباید از یاد بـرد که درست به همین دلیل مفاهیم اکثریت و

---

32 R. Hardin, "Public choice versus Democracy" in: J. W. Chapman and A. Wertheimer eds, *Majorities and Minorities,* New York, 1990, p. 185.

33 C. B. Macpherson, *Democratic Theory: Essays in Retrieval,* Oxford University Press, 1973.

۳۴ میل، *تأملاتی در حکومت انتخابی*، ص ٦٧.

اقلیت، ضرورت اتخاذ روش‌های دمکراتیک پدید آمده است. در نظر گرفتن دیدگاه اقلیت در مسائل اساسی به طور عملی، موجب بروز دشواری‌های فراوان می‌شود. غیرممکن است که بتوان در تمام موارد اجرای قوانین، بنا به حجم اقلیت میزان شدت اجرا را تعیین کرد. این از صراحت قانون و ضرورت اجرای کامل آن بنا به نظر اکثریت می‌کاهد. ناگزیر در اکثر موارد به طور کامل بنا به نظر اکثریت عمل خواهد شد. این را می‌توان «دیکتاتوری اکثریت» نامید، اما انگار از آن گریزی نیست و یگانه شکل توجیه‌شدنی «دیکتاتوری» است!

یکی دانستن دمکراسی با اقداماتی که در آن‌ها همواره خیر و رفاه اکثریت مردم منظور نظر باشد نیز ملاکی سخت ناروشن است. نخست آن که حتی مستبدترین حکومت‌ها نیز می‌توانند مدعی شوند که سیاست‌های خود را در جهت خیر و رفاه اکثریت اتخاذ کرده‌اند، و معمولاً هم چنین ادعایی دارند (نازی‌ها، بلشویک‌ها، کمونیست‌های چین، خمرهای سرخ و ...). دوم آنکه حتی اگر این فرض نیز منظور شود که خود اکثریت جامعه خیر و رفاه خود را در اتخاذ سیاستی خاص، برنامه‌ی حزبی خاص، حتی در مدت زمانی محدود و با روش‌هایی قابل نظارت دیده است، ایراد قدیمی مخالفان دمکراسی یعنی ایراد کلاسیک افلاطون مطرح می‌شود: که از کجا می‌دانیم که اکثریت مردم در مورد مسأله‌ی خاصی، دارای دانش و آگاهی کافی هستند؟ آیا در شرایط استثنایی و بغرنجی چون جنگ، یا زمانی که اساس حکومت به خطر افتاده می‌توان بی‌خبری و بی‌اطلاعی همگان را معیار تصمیم‌های سرنوشت‌ساز قرار داد؟ یک دمکرات واقعی می‌تواند پاسخ دهد که تصمیم نادرست اکثریت که قابل برگشت باشد، و بتوان کاستی‌های آن را در عمل مشاهده کرد و تغییر داد از تصمیم اقلیت حتی اگر درست و کارشناسانه باشد، بهتر است. این در شرایط معمولی زندگی سیاسی می‌تواند حکم درستی باشد، زیرا بهایی که برای اشتباه اکثریت می‌پردازیم، هر چه هم سنگین باشد، بهایی است که برای تداوم روال دمکراتیک پرداخته‌ایم. اما در شرایط پیچیده‌ی استثنایی مثل جنگ باز نکته به همین قدرت درست و کارا خواهد بود؟ به هر رو، روشن است که دلایلی همانند استدلال افلاطون هوادار الیگارشی، در رد حکومت توسط مردم امروز خریداری ندارند. بحث دیگر بر سر این نیست که دمکراسی در بنیان خود مطلوب است یا نه، بل بحث بر سر این است که شکل بهتر و کارآتر دمکراسی چیست، و ملاک تشخیص دمکراتیک بودن

کنش‌های افراد کدام است. به نظر می‌رسد که گفته‌ی اوتانس در کتاب تاریخ هرودوت امروز بیش از زمان دیگر پژواک یافته است: «حکم راندن توده ... دارای بهترین چیزهاست و در آن عقل و برابری نهفته است، افزون بر این، عاری از همه آن تعدّی‌هایی است که شاهان بدانها تمایل دارند».[۳۵]

در بحث بالا نکته‌ای مهم وجود دارد که باید به آن دقت کنیم: اکثریت برای همیشه تصمیم نمی‌گیرد. هر تصمیم و هر کار آن جنبه‌ی موقتی دارد و قابل فسخ است. در عین حال مردم حتی تندترین مخالفان اقلیت نیز می‌توانند بر اجرای آن نظارت کنند. اینجا دمکراسی یعنی پذیرش کثرت‌گرایی و رواداری، و بنیان کار بر امکان «دست به دست شدن قدرت»، یا کارکرد «اصل تقابل» (Principle of reciprocity) است. این که در عمل اجرای چنین کاری به چه دشواری‌ها برمی‌خورد در اهمیت نظری آن تأثیری ندارد. جان استوارت میل و الکسی دوتوکویل در مورد جباریّت اکثریت بسیار هراسان بودند. در جوامعی که اکثریت جمعیت پیرو یک مذهب، یا از یک ملیت خاص باشند، تصمیم‌گیری به نام اکثریت می‌تواند همواره اقلیت‌هایی را از حقوق خود محروم کند. اینجا «اصل تقابل» بی‌معنا می‌شود. در نمونه‌هایی از کشورهای واپس‌مانده اکثریت (به معنای گرایشی سیاسی که در مجلس اکثریت دارد) حتی حقوقی اساسی چون حق آزادی بیان، حق آزادی اجتماعات، حق آزادی دسترسی به اطلاعات، حق مهاجرت و ... را از میان برده است. این که نمایندگان مجلس و یا دولت مدارانی که از حزب و گرایش اکثریت هستند مدام مجازهای بیان و اصولی از فن بلاغت را به کار می‌گیرند که آنان را نماینده‌ی تمام ملت معرفی می‌کند اسباب بیزاری است. آنان مدام تکرار می‌کنند که «مردم خواهان آن هستند که ...» و در ادامه‌ی عبارت خواست خود را به زبان می‌آورند و مشروعیت آن را از کل مردم یا از اکثریت به دست می‌آورند. رهبران دمکراسی به گفتن این عبارت‌ها عادت کرده‌اند: «این ملت دیگر خواهان این نیست که ...»، «مردم می‌خواهند بدانند که ...»، و از رقبای خود می‌پرسند: «ملت از شما سئوال می‌کند که ...».

تعریف آرمانی دیگر که تصمیم‌های افراد جامعه بر اساس حقوق و رأی برابر آنان، حق

---

۳۵ ر. جی، «دمکراسی» در: مکنزی و دیگران، *ایدئولوژیهای سیاسی*، ترجمه‌ی م. قائد، تهران، ۱۳۷۵، ص ۱۷۳.

نظارت آن‌ها و سرانجام تکیه بر اکثریت اتخاذ می‌شوند، همچنان دشواری قدیمی حکومت اکثریت را به دنبال خواهد آورد. در این صورت باید سازوکاری تدبیر شود که از انحصار قدرت در دست اکثریت جلوگیری کند،و این به معنای محدودکردن دامنه‌ی اختیار اکثریت در بسیاری از موارد است. روزنامه‌نگاران در طول دهه‌ی گذشته بارها از «کسرِي دمکراسی» یاد کردند. آنان به همین دشواری نظر داشتند، و گاه حتی از یاد بردند که فقط در نظام دمکراتیک است که می‌توان مخالفت خود را بیان کرد، انتقاد کرد، توجه همگان را به دشواری‌ها و تناقض‌ها جلب کرد، و راه چاره را در گفتگویی جمعی جستجو کرد. از سوی دیگر، باید به تأکید گفت که تعریف مورد بحث ما دارای امتیاز مهمی است. دمکراسی را امر یا مفهومی قطعی و نهایی معرفی نمی‌کند. آن را چیزی مطلق نمی‌شناساند که اجتماعی از افراد یا یکسر از آن برخوردار هستند و یا هیچ بهره‌ای از آن نبرده‌اند. این تعریف، دمکراسی را چنان می‌شناساند که همواره تا حدودی به دست می‌آید، و می‌توان و باید در راه وسعت بخشیدن به آن و تعمیق آن کوشید. در هیچ کشوری اصل نظارت عمومی به طور کامل و مطلق اجرا نمی‌شود، اما می‌توان جهت رسیدن به آن فعالیت کرد. در هیچ جا الگویی کامل از دمکراسی فراهم نیامده است، اما امکان قیاس همواره وجود دارد. اینجا دمکراسی عبارت است از تلاش پیگیرانه برای تحقق دمکراسی. تجربه‌ای آموزشی و گسترده است که در طول زمان کامل‌تر می‌شود. این شیوه‌ی فهم از دمکراسی در نهایت می‌گوید: «این شکل آرمانی و به طور مطلق درست حکومت و زندگی سیاسی نیست، اما بهترین شکلی است که تاکنون شناخته شده. تا اطلاع ثانوی این را می‌پذیریم!».

اکنون به «ناسازه» ی دیگر دمکراسی دقت کنیم که ریچارد ولهایم در مقاله‌ی «ناسازه‌ای در نظریه‌ی دمکراسی» در سال ۱۹۶۲ پیش کشیده است.[۳۶] فرض کنیم که یک رأی‌دهنده بر اساس دلایل قوی فراوانی اعتقاد یافته که ممنوعیت شکار گوزن سیاستی درست، و تصمیمی ضروری است. در نتیجه، او در یک همه‌پرسی ملی، به سود قانون ممنوع کردن شکار گوزن رأی می‌دهد. ولی اکثریت رأی‌دهندگان مخالف ممنوعیت رأی می‌دهند، و شکار گوزن عملی قانونی دانسته می‌شود. رأی دهنده‌ی مخالف ما که اکنون در اقلیت جای گرفته، فردی

36 R. Wollheim, "A Paradox in the Theory of Democracy" in: P. Laslett and W. G. Runciman eds, *Philosophy, Politics and Society,* Oxford, 1962, pp. 71-87.

عاقل و دمکرات است. او اکنون باید به دو امر متضاد باور بیاورد. این که ممنوعیت شکار موجه است، زیرا با بهترین، درست‌ترین و عقلانی‌ترین دلایل توجیه‌شدنی است، و هر فرد عاقلی باید با بهترین، درست‌ترین و عقلانی‌ترین دلایل همراه باشد. از سوی دیگر ممنوعیت شکار گوزن ناموجه است، زیرا اکثریت مردم مخالف آن هستند و یک دمکرات باید تابع رأی اکثریت مردمان باشد. به گمان ولهایم رأی‌دهنده‌ی ما در ناسازه‌ای آشکار گرفتار می‌آید، زیرا به چشم او ممنوعیت شکار گوزن هم موجه و هم غیرموجه است.

می‌توان به ولهایم پاسخ داد که ما قبول داریم که در دمکراسی، تصمیم اکثریت می‌تواند درست و عقلانی نباشد، ولی باید اجرا شود. زیرا تنها در جریان اجرای آن است که جنبه‌ی غیرعقلانی آن برای دیگران نیز (در عمل) روشن خواهد شد.[۳۷] من به دلایلی عقلانی علیه شکار گوزن هستم، پس به قانون ممنوعیت شکار گوزن رأی می‌دهم، چون فکر می‌کنم که ممنوعیت شکار گوزن بهترین تصمیم و سیاست عملی در این مورد است. ولی همگان این حکم عقلانی مرا درک نمی‌کنند. اکثریت رأی‌دهندگان به آزاد بودن شکار گوزن رأی می‌دهند. من ناچار آزادی شکار گوزن را همچون تصمیم و سیاست عملی‌ای که باید انجام شود، به این دلیل که اکثریت خواهان آن است، و در روال دمکراتیک مشروعی نیز آن را اعلام کرده است، می‌پذیرم. در واقع من قبول می‌کنم که اکثریت دارای این حق نیز هست که سیاست عملی و تصمیمی غلط اتخاذ کند و آن را انجام دهد. البته تا جایی که شرایط دمکراتیک را رعایت کند، و به من و دیگر مخالفان قانون اجازه بدهد که معایب آن را گوشزد کنیم، و از قانون به دلیل غیرعقلانی بودن آن انتقاد کنیم. اینجا فقط تفاوتی وجود دارد میان نتیجه‌ای که رأی‌دهنده بر اساس آنچه خود عقلانی می‌داند، به آن رسیده است، یعنی این که تصمیم و سیاست عملی درست، یا درست‌ترین تصمیم‌ها و سیاست‌های عملی در یک مورد خاص چیست، و نتیجه‌ای که از آنچه او شکل مشروع و درست برای یک جامعه‌ی دمکراتیک می‌داند، یعنی از فراشدی از نظرخواهی دمکراتیک و مشروع به دست آمده است. امکان حل

---

37 T. Honderich, "A Difficulty With Democracy" in: *Philosophy and Public Affairs,* Winter 1973, pp. 221-226.

J. R. Pennock, "Democracy is not paradoxical comment" in: *Political Theory,* 2. 1, February 1974, pp. 77-93.

شدن این اختلاف در طول زمان کاملاً قابل تصور است. شاید اکثر مردم در جریان اجرای قانون آزادی شکار گوزن به جنبه‌ی غیر عقلانی آن پی‌ببرند و در همه‌پرسی دیگری مطابق نظر امروزی من رأی بدهند. فقط ممکن است در این میان نسل گوزن‌ها به دلیل تداوم شکار قانونی از میان برود و مسأله به طور عملی و از نظر من به شکل غیر عقلانی حل شود!

دمکراسی همواره با دشواری یا خطر ایجاد ناهمخوانی و نابه‌سامانی روبرو بوده است. در سیاست نیز همچون زندگی شخصی بسیار پیش می‌آید که ناچار شویم میان ارزش‌های مخالف با هم، متضاد با هم، و حتی غیرقابل سنجش با هم یکی را برگزینیم. حتی بیشترین حدّ تعمق و تفکر عقلانی و چاره‌جویی نیز ضمانتی نخواهد بود بر این‌که هر فرد تصمیم‌گیرنده‌ی متفکر و چاره‌جو با مجموعه‌ای از افراد متفکر و چاره‌جو در مورد یک راه‌حل درست و یکه برای مسأله‌ی دشوار اجتماعی‌ای به توافق برسد. به ویژه در مواردی که بدیل‌های متفاوتی مطرح شوند و همه به نظر درست بیایند، و هر یک نیز متضمن قربانی کردن برخی از ارزش‌های مهم باشند. دمکراسی بر اساس احتمال اشتباه استوار است. می‌توانیم در جریان یک تصمیم‌گیری و یا یک کنش که متضمن چشم‌پوشی از رشته‌ای از ارزش‌ها، و پذیرش رشته‌ای دیگر از ارزش‌هاست، اشتباه کنیم. ما در شرایط دانایی کامل و اطلاعات کامل قرار نداریم، و حتی در چاره‌جویی‌های گروهی نیز بارها در جریان تصمیم‌گیری و اجرا به اشتباه می‌افتیم. به ویژه، امروز که بسیاری از مسائل سیاسی و اجتماعی از مرز جامعه‌ی ملی و قلمرو حاکمیّت یک دولت خارج شده‌اند و رنگ و منش جهانی و سیاره‌ای به خود گرفته‌اند. انبوهی از دشواری‌ها (بحران محیط زیست، بیماری‌های خطرناکی چون ایدز و ...) منش سیاره‌ای یافته‌اند، و حل آن‌ها در گرو عملی جهانی است. به هر رو، نادرست خواهد بود که در پی الگویی سیاسی برآییم که همواره درست باشد، و همیشه امکان اتخاذ تصمیم درست را فراهم آورد. باید دید که کدام الگو امکان بازگشت از تصمیم نادرست را آسان‌تر می‌کند، کدام الگو امکان چاره‌جویی و گفتگو را حتی پس از اتخاذ تصمیم گسترش می‌دهد. کدام الگو بیشتر بر جنبه‌ی موقتی و گذرای تصمیم‌ها تکیه می‌کند.

فیلسوف و سیاست‌مدار

۱

گئورگ لوکاچ، وقتی جوان بود، یک‌بار نوشت: «هدف فرهنگ است، سیاست وسیله‌ای بیش نیست». به نظر بسیاری، حتی فرض این نکته که لوکاچ در دهه‌های بعد، یعنی در دوران طولانی عضویت‌اش در کمیته‌ی مرکزی حزب کمونیست مجارستان و رهبری کمینترن، به این حکم خود پایبند مانده باشد، فرض ساده‌دلانه و مضحکی است. ولی هر گاه به زندگی سیاسی، و به ویژه به آثار او دقت کنیم، متوجه می‌شویم که این فرض خوش‌بینانه چندان بی‌منطق نیست، و لوکاچ همواره‌می‌خواست تا از راه دخالت در سیاست به چیزی تحقق دهد که خود می‌پنداشت گشایشی فرهنگی در کار انسان معاصر است. او به پیروی از مارکس، باور داشت که آینده‌ی کمونیستی راه گشای تحقق راستین توان فرهنگ آفرینی انسان است. بیان این باور و دفاع از آن که فراتر از تعهدش به کمونیسم استالینی می‌رفت، برای او بی‌خطر و آسان نبود. یک بار در سال‌های جنگ دوم، وقتی در مسکو به سر می‌برد، بازداشت شد و برای مدتی، هر چند کوتاه، طعم بازجویی‌های پلیس امنیتی شوروی را چشید. یک‌بار دیگر، پس از آن که ارتش سرخ شوروی در سال ۱۹۵۶ کشورش را اشغال کرد، راهی وین شد، و از سرنوشت تلخی که در انتظار برخی از نزدیک‌ترین رفقایش از جمله ایمره‌ناگی رهبر آزادیخواه انقلاب مجارستان بود، جان سالم به در برد. این همه، اما، در ایمان او به درستی راه سیاسی‌ای که برگزیده بود، خللی وارد نیاورد، و تا سال ۱۹۷۱ که در گذشت همچنان کمونیست باقی ماند. البته، او هرگز آن گشایش فرهنگی‌ای که انتظارش را می‌کشید، به چشم ندید، اما امروزه، خواندن مهمترین آثارش برای کسانی که به هر دلیل بخواهند ثابت کنند که فرهنگ هدف، و سیاست وسیله است، خالی از فایده نیست.

یافتن نمونه‌های انزجار از سیاست در میان فیلسوفان، اندیشگران و هنرمندان دشوار نیست. سیاست‌گریزی حتی می‌تواند همچون نوعی بیماری ذهنی ظهور کند. توماس‌مان که یکی از مهمترین درونمایه‌های **کوه جادو** را «آینده‌ی تمدن اروپایی» دانسته بود، و شخصیت‌های رمان را به مجادلات بی‌پایان سیاسی -فرهنگی کشانده‌بود، یا سال‌ها بعد در **دکتر فاستوس** کوشیده بود تا وجدان گناهکار آلمانی را بشکافد، و نتیجه‌ی کار خود را سیاسی - فرهنگی خوانده بود، و در زندگی شخصی نیز سال‌های طولانی مهاجرت را به عنوان نتیجه‌ی رودررویی با نازی‌ها پذیرا شده بود، در سال ۱۹۱۸ یعنی سال پایانی جنگ جهانی نخست، و آغاز جنبش انقلابی در آلمان، و حکومت شورایی مجارستان، و درگیری روسیه در جنگ داخلی و ... نوشته بود: «از نظر من دیگر غیرممکن می‌نماید که کسی بتواند با این حکم مخالفت کند که «انسانیت» و راه و روشی انسانی در تفکر و تعمق، آشکارا به معنای ضدیت با هرگونه سیاست است. اندیشیدن و تعمق در امور به شیوه‌ای انسانی یعنی اندیشیدن و تعمق در امور به شیوه‌ای غیرسیاسی».[۱] مان درگیر نگرشی مانوی شده بود، و درنگ نکرده بود که میان خیر (انسان‌گرایی و اندیشیدن به شیوه‌ی انسانی که گویا همان پیش‌رفتگی فرهنگی است) و شرّ (سیاست که گویا همان پرخاشگری ضد انسانی است) نخستین را برگزینند. این که او در سال‌های بعد به این گزینش خود وفادار نماند، و نیز این واقعیت که کمتر اندیشگر و هنرمند سده‌ی ما توانست خود را از سخن سیاسی (و نه لزوماً از زندگی سیاسی) دور نگه دارد، به خوبی نشان می‌دهد که باید در مورد صحت کامل آن تقابل مانوی شک کرد. در سال‌های پس از جنگ دوم جهانی موریس بلانشوی گریزان از سیاست و ژان پل سارتری که ادبیات را متعهد به سیاست می‌خواست، از دو راه متفاوت، رابطه‌ی پیچیده و مهم سیاست و فرهنگ (یا اگر بخواهید می‌توانید بگویید نسبت سیاست و اخلاق، یا نسبت فرهنگ و اخلاق) را بی‌اهمیت جلوه داده بودند. اکنون روشن است که ما راه‌گریزی از طرح مسأله نداریم.

فیلسوفان در بسیاری از موارد به سیاست همچون وسیله یا ابزاری که به کار اهداف‌شان می‌آید، نگریسته‌اند. اما، بارها با این پرسش روبرو شده‌اند: آیا خود شما هیچ‌گاه وسیله‌ای در دست سیاست‌مداران نبوده‌اید؟ پرسش را محترمانه‌تر و امروزی‌تر مطرح کنیم: در روزگار

---

1 T. Mann, *Reflections of a Nonpolitical Man*, trans. W. D. Morris, New York, 1983, p. 315.

مدرن، نسبت میان فلسفه و سیاست چگونه مطرح شده است؟ به راستی، یکی از نخستین موانعی که در راه انتقاد فلسفی از مدرنیته وجود دارد ناکارآیی و نابسندگی نسبی سخن سیاسی در کشف پیچیدگی‌های نظری زندگی مدرن است. این نکته، از نظر هوشمندترین ناقدان مدرنیته یعنی کسانی چون فوکو، دلوز، لیوتار و دریدا پنهان نمانده است. آنان به سهم خود کوشیده‌اند تا در مرزی که سخن فلسفی و سخن سیاسی را از هم متمایز می‌کند، و در عین حال آن‌ها را در مجاورت با هم قرار می‌دهد، بحث کنند. چون در مورد این مرز بحث کنیم، مسیر پیشرفت دیدگاهی نسبی‌نگر در «علوم اجتماعی» هموارتر می‌شود. در سده‌ی بیستم که سده‌ی شکوفایی سنجش و نقادی مدرنیته بود، نمونه‌هایی تکان‌دهنده از همراهی فیلسوفان با قدرت‌های جبار سیاسی را شاهد بودیم. همراهی (البته انتقادی) لوکاچ با رژیم پلیسی استالینیستی یگانه نمونه نبود. سارتر، آلتوسر، دلاولپه، کولتی، بلوخ، مالرو، کاستوریادیس و بسیاری از فیلسوفان و اندیشگران دیگر هر یک در سال‌هایی از زندگی خود با سیاست‌های احزاب کمونیست همراه بودند. همچنین نمی‌توان همراهی (باز هم انتقادی) هیدگر در سال‌های ۱۹۳۴-۱۹۳۳ با رژیم هیتلری را از یاد برد. چاره‌ای نیست، باید نسبت میان فیلسوف و امر سیاسی را مورد بررسی قرار دهیم، هر چند یافتن نخستین پاسخ‌ها به انبوه پرسش‌هایی که پدید می‌آیند، هنوز (و به این زودی‌ها) ممکن نباشد.

رابطه‌ی فیلسوف و سیاست‌مدار، همواره پیچیده بوده است. این پیچیدگی بیشتر خود را در دخالت‌های فیلسوفان در مسائل عملی سیاست نشان می‌دهد، وگرنه جز نمونه‌هایی انگشت‌شمار (همچون امپراتور رواقی رومی مارکوس اورلیوس) کمتر سیاست‌مدار و حاکمی را سراغ داریم که دل به فلسفه سپرده، یا در این قلمرو نام و نشانی یافته باشد. پیشینه‌ی دشواری این بحث به نخستین جلوه‌های اندیشگری فلسفی در یونان می‌رسد. مطالعه‌ی نوشته‌های افلاطون و ارسطو به خوبی نشان می‌دهد که دقت فلسفی به زندگی سیاسی با چه دشواری‌ها روبروست، و خود سازنده‌ی چه میزان معضل‌ها و سختی‌هاست. ارسطو در کتاب هفتم کتاب *سیاست* این دشواری را پیش کشید. آنجا می‌خوانیم: «شک نیست که بهترین حکومتها آنست که همه کس در سایه آن شاد باشد و سعادتمند زیست کند. ولی حتی کسانی که زندگی فضیلت‌آمیز را از هر نوع زندگی دیگر دلپذیرتر می‌دانند درباره این مسأله همدل نیستند که آیا باید زندگی پرکار و سیاسی را برگزید یا آنکه از غوغای کارهای دنیوی آسوده

بود و زندگی گوشه‌نشینی و فراغت پیشه کرد که به عقیده برخی تنها زندگی شایسته فیلسوفان است. در واقع همه کسانی که چه در گذشته و چه در زمان حال، سودای ناموری به فضیلت در سر داشته‌اند، یکی از این دو شیوه زندگی یعنی شیوه سیاسی و شیوه فلسفی را برگزیده‌اند. و البته آگاهی بر اینکه حق با کدامیک آنهاست به هیچ روکم ارزش نیست، زیرا شرط عقل نیز هم برای فرد و هم برای جامعه سیاسی آنست که کارها و رفتار خود را متوجه بهترین هدفها کنند».[۲] ارسطو این نکته را نیز به گفته‌ی خود افزود که شرکت در زندگی سیاسی به‌گمان برخی «مخلّ آسایش زندگی افراد است»، اما به نظر برخی دیگر «زندگی پرکار و شرکت در کارهای اجتماعی تنها زندگی شایسته آدمی است». ارسطو در این مورد به صراحت از کسی نام نبرد، ولی نوشت: «جمعی دیگر از این فراتر می‌روند و می‌گویند خودکامگی و بیدادگری بر دیگران تنها راه بهروزی یک ملت است»، که شاید اشاره‌ای باشد به دیدگاه استبدادی افلاطون و پیروان او. ارسطو در تشریح هر یک از این نظرگاه‌ها بحث کرد، و خود حکمی مشهور داد: «قدرت باید بر فضیلت استوار باشد»،[۳] و برای این که راه هر گونه بدفهمی را نیز ببندد این را هم می‌افزاید: «ولی داشتن فضیلت کافی نیست، بلکه باید توانایی به کار بستن آن را نیز داشت».

به نظر ارسطو تمایز میان کار فیلسوف و سیاست‌مدار فقط تفاوت در گزینش دو نظرگاه یا دو حرفه نیست، بل مسأله‌ای است عملی یا «پراگماتیک». این تفاوتی است میان «دو شیوه‌ی زندگی» و دو گونه‌ی متفاوت از زیستن روی زمین، یکی دل بستن به کنش سیاسی و «غوغای کارهای دنیوی» و دیگری جستجوی حقیقت، دانایی یا فضیلت. اکنون، اگر ما به این نتیجه برسیم که فضیلت نه فقط دانایی، بل به کار بردن درست دانایی در راستای سعادت انسانی نیز هست، و ساختن زندگی شاد و خوشبخت (که از نظر ارسطو هدف نهایی آدمیان و فیلسوفان جز این نیست) فقط از راه همین توانایی در کاربرد دانایی ممکن است، آنگاه مسأله‌ی مرکزی موردنظرمان از گستره‌ی دانش ناب و تعریف تجریدی فضیلت بیرون می‌آید و به قلمرو کنش، یعنی به گستره‌ی پراکسیس یا کاربرد دانایی در زندگی هر روزه، منتقل می‌شود. همین که فضیلت را توانایی کاربرد دانایی بدانیم، دیگر نخواهیم توانست به سادگی زندگی منزوی و آرام فیلسوف را برتر از زندگی سیاست‌مداری دانا بدانیم که به فعالیت و کار مشغول است،

---

۲ ارسطو، *سیاست*، ترجمه‌ی ح. عنایت، چاپ دوم، تهران، ۱۳۴۹، صص ۲۸۷-۲۸۶.

۳ پیشین، ص ۲۹۰.

یعنی دانایی خود را می‌آزماید، و از آن در راه رسیدن به زندگی سعادتمند خود و دیگران بهره می‌برد.

ارسطو چند صفحه‌ی بعد، در ادامه‌ی بحث، همین نکته‌ی مهم، یعنی مفهوم عمل را بهتر و دقیق‌تر روشن کرد و نوشت: «ولی برخلاف آنچه برخی می‌پندارند، کار را در زندگی الزاماً نباید محدود به [کوششهای مادی و] ارتباط با دیگران دانست. همچنین نباید اندیشه را فقط هنگامی عملی شمرد که موضوع آن از کارکردن تحقق پذیرد. بلکه آن تفکراتی که هدفی جز خود ندارند و فقط از برای نفس تفکر صورت می‌گیرند بیشتر [شایسته نام تفکرند] زیراهدف آنان درست زیستن است و از این رو باید آن‌ها را نیز نوعی کار به شمار آورد. حتی در مورد کارهای مادی و خارجی نیز ما در واقع امر آن‌ها را به کسانی نسبت می‌دهیم که در واقع راهبر و مبتکر آنها بوده‌اند».[۴] این دیدگاه «عمل‌گرا» در بحث از نسبت میان فیلسوف و سیاست‌مدار بسیار مهم است. وقتی ارسطو از دو گونه‌ی کلی زیستن روی زمین یاد کرد، و پرسید که آیا زندگی سعادت‌مند از راه درگیری در کارهای هر روزه‌ی اجتماعی و سیاسی ممکن می‌شود یا از راه درگیری در کارهای فکری و فلسفی ناب، در واقع پرسش او این بود: «کاربرد دانایی مهم‌تر است یا جستجوی آن رها از بهره‌ها و منافع محتمل؟» اینجا نباید نکته‌ی مهمی را از نظر دور داشت: برای ارسطو که انسان را حیوانی اجتماعی می‌شناخت، نکته‌ی بنیادین بحث و هدف پژوهش نمی‌توانست فقط به سعادت فردی خلاصه شود، بل مسأله این بود که کدام یک از این دو راه سعادت و شادکامی همگان ــ شهروندان ــ را در پی می‌آورند؟ ارسطو بر اساس دیدگاه عمل‌گرای خود به ضرورت عقلانیت رسید و نوشت هر آن‌کس که زمام راهبری جامعه را به هر شکل در دست گیرد، باید دانا باشد، دانش را درست به‌کار ببرد، و هدف او نیز درست و شادمانه زیستن مردمان باشد. البته خود ارسطو نیز در مواردی از مسائل و مفاهیم نظری آغاز می‌کرد (به عنوان مثال کتاب سوم *سیاست* با مفهوم نظری «دولت»، یا بهتر بگویم با مفهوم «جامعه‌ی سیاسی» یا دولت ـ شهر یا polis آغاز شده است)، اما اگر بیشتر دقت کنیم متوجه می‌شویم که در این موارد نیز همچنان بنیاد بحث بر «کارهای مردمان» ست.

در همان آغاز کتاب سوم *سیاست* ارسطو نوشته: «برای هر کس که درباره مملکت و

---

۴ پیشین، ص ۲۹۱.

ماهیت و خصائص هر یک از انواع آن پژوهش کند، نخستین پرسشی که پیش می‌آید اینست که ماهیت شهر [دولت - شهر یا polis] چیست. زیرا در حال حاضر در این باره اختلاف هست که آیا کارهایی را که به نام مملکت انجام می‌گیرد باید به [مجموعه افراد شهر] نسبت داد یا [به آنان که حکم می‌رانند، خواه] شهریاران ستمگر باشند، و خواه دسته‌های مقتدری که زمام دولت آن را در دست گرفته‌اند».[5] ارسطو که از مسائل عملی و واقعی آغاز می‌کرد، چون به مفاهیم و اندیشه‌های خاص فلسفی برمی‌خورد که به سودای زیستن بهتر و سعادتمندانه‌تر آدمیان مطرح شده‌اند، همه را از مقوله‌ی عمل معرفی می‌کرد. پس چندان نادرست نیست که نتیجه بگیریم مسأله‌ی اصلی برای ارسطو کاربرد دانایی بود، و از این زاویه به مسائل راستین و عملی زندگی هر روزه‌ی شهروندان توجه داشت، و مسأله‌ی مرکزی را دقت به کار سیاستمداران، به ویژه آن دسته‌ای از آنان که قدرت اجرایی، هدف‌ها و مسوؤلیت‌هایی دارند، می‌دانست. ارسطو می‌خواست دریابد که چگونه سیاستمدار می‌تواند بر اساس بالاترین دانایی‌ها حرکت کند، و کارهایش را بر میزان عقل و منطق سامان دهد، و از اینجا می‌پرسید که بهترین شیوه‌ی حکومت در هر یک از شرایط مشخص تاریخی و اقلیمی کدام است. این نگرش پراگماتیک، استوار بر بینشی از عقلانیت معنا دارد که یونانیان آن را «تئوریا» می‌خواندند، و در قلمرو کنش و سخن سیاسی، همین نگرش عقلانی نیز می‌تواند ـ و باید که ـ با میزان سعادت و شادمانی مردمان بازشناخته شود.

۲

از آنچه در بالا آمد درمی‌یابیم که رابطه‌ی دو گونه زیستن، یکی بر پایه‌ی جستجوی دانایی و دیگری بر پایه‌ی عمل یا کاربرد دانایی، بیانی دیگر (و دقیق‌تر) است از رابطه‌ی فیلسوف و سیاست‌مدار که شناخت آن چنان که هست، و چنان که باید باشد، بسیار دشوار است.[6] استاد

---

۵ پیشین، ص ۱۰۰.

۶ فلسفه‌ی تحلیلی امروز میان «علم سیاست» که گزارش‌های واقعی یا توصیفی از نهادها و فعالیت‌های سیاسی است، و «ایدئولوژی» که درباره‌ی اهداف آرمانی فعالیت سیاسی و توصیه‌هایی است برای دستیابی به این اهداف، تمایز می‌گذارد. بنگرید به مقدمه‌ی:

ارسطو، یعنی افلاطون، نخستین کسی بود که به‌گونه‌ای نظام‌مند این رابطه را در مرکز اندیشه‌ی اجتماعی خود قرار داد. او برخلاف ارسطو، از مسائل عملی شروع نکرد، بل آغازگاه کارش در مهمترین اثری که در این زمینه نوشت، یعنی مکالمه‌ی **جمهوری**، مفهومی کلی، تجریدی، نظری و فلسفی، یعنی «عدالت» بود، و هدف‌اش از توصیف «آنچه هست» فراتر می‌رفت و به توصیه‌ی «آنچه باید باشد»، می‌رسید. افلاطون از زبان سقراط جامعه‌ای آرمانی را که این مفهوم می‌تواند در آن تحقق یابد، پیش کشید و برای آن مشخصه‌هایی نیز تعیین کرد که هر دانشجوی فلسفه با آن‌ها آشناست. در این مکالمه، بحث به‌گونه‌ای ناگزیر بارها به رابطه‌ی فیلسوف با سیاست‌مدار، و به طرح ضرورت و شیوه‌های دخالت فیلسوف در سیاست کشید، و بنا به همان منطق درونی بحث که توصیف و ترسیم جامعه‌ای آرمانی را هدف قرار داده بود، این حکم نیز مطرح شد که نه فقط فیلسوف باید به زندگی اجتماعی و سیاسی گام نهد، بل ضرورت تام دارد که او زمام امور جامعه و حکومت را در دست گیرد، و بنا به حکم عقل فرمانروایی کند. فیلسوف مرد دانای عادلی است، و فقط او می‌تواند جامعه‌ای عادلانه را برپا کند که مدار کارش بر دانش و عقل باشد. در کتاب پنجم **جمهوری** می‌خوانیم: «اگر در جامعه‌ها فیلسوفان پادشاه نشوند، یا کسانی که امروز عنوان شاه و زمامدار به خود بسته‌اند به راستی دل به فلسفه نسپارند، و اگر فلسفه و قدرت سیاسی با یکدیگر توأم نشوند، و همه طبایع یک جانبه‌ی امروزی که یا تنها به این می‌گرایند و یا به آن، از میان برنخیزند، بدبختی جامعه‌ها و به طور کلی بدبختی نوع بشر، به پایان نخواهد رسید، و دولتی که وصف کردیم جامه عمل نخواهد پوشید».[۷]

البته، سقراطِ افلاطون بلافاصله یادآور شد که هم اکنون، بیشتر مردمان با چنین حکمی مخالف‌اند، و در کتاب ششم **جمهوری** با تفصیل بیشتر از دلایل بیزاری مردمان از فیلسوفان بحث کرد، و آن را ناشی از بی‌خبری آنان از راه و رسم حکومت، و شیوه‌ی دستیابی به سعادت دانست. او با تحقیر از مردم عادی‌ای که خود را در مسائل سیاسی صاحب‌نظر می‌دانند

→ A. Quinton ed, "Introduction", *Political Philosophy,* Oxford University Press, 1977, p. 1.
این متن به فارسی ترجمه شده است: آ. کوئینتن تدوین، *فلسفه سیاسی*، ترجمه‌ی م. اسعدی، تهران، ۱۳۷۴، ص ۱۲.

۷ افلاطون، دوره *آثار*، ترجمه‌ی م. ح. لطفی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۰۷۴.

یاد کرد، و همان طور که در مکالمه‌ی *پروتاگوراس* باز از زبان سقراط به مخالفت با این امر برخاسته بود، در جمهوری نیز کار سیاست‌مدار را امری خاص معرفی کرد که نیاز به دانایی و تخصص دارد، و باید به اهل فن و سرآمدان سپرده شود. او ادعای «عامه‌ی مردم» که خود را شایسته‌ی دخالت در سیاست و حتی راهبری جامعه می‌دانند، همچون ادعای ساکنان آن کشتی‌ای خواند که ناخدا نداشته باشد، و در آن هر کس ادعای ناخدایی و آشنایی به فنون راهبری کند. همان‌طور که کسی که از راز و رمز دریانوردی و کشتی‌رانی باخبر است، باید ناخدای راستین شناخته شود، فیلسوف باخبر از حقیقت امور نیز باید حاکم جامعه گردد.[۸]

در آغاز کتاب ششم **جمهوری** سقراطِ افلاطون با استناد به مباحث پیشین خود که فیلسوف را یگانه کسی معرفی کرده بود که به هر چه هستی حقیقی دارد دل بسته، و کار اصلی‌اش جستجوی حقیقت است، او را شایسته‌ی زمامداری خواند: «چون معلوم شد فیلسوف چنان کسی است که می‌تواند هستی یگانه تغییرناپذیر ابدی را دریابد، در حالی که دیگران از آن توانایی بی‌بهره‌اند و در عالم کثرت و دگرگونی سرگردان، اینک این سئوال پیش می‌آید که زمام جامعه به دست کدام یک از آن دو گروه باید سپرده شود» و البته، پاسخ را با یقین اعلام کرد: «بدیهی است که برای رهبری جامعه کسانی شایسته‌اند که بتوانند از قوانین پاسداری کنند».[۹] ماجرا از نظر افلاطون بسیار ساده و روشن بود: حقیقت یکی است، کسی که در پی این حقیقت برمی‌آید، فیلسوف است، اوست که می‌تواند حقیقت را بشناسد، و از این رو حق حکومت بر دیگرانی را دارد که «در عالم کثرت و دگرگونی سرگردان‌اند». هیچ جا اقتدارگرایی منطق خردباور چنین صریح و بی‌پرده آشکار نشده است. کسانی هستند که «از شناختن حقیقت چیزها ناتوان»، و همچون نابینایان‌اند. در مقابل، کسانی هستند که «حقیقت هر چیزی را می‌شناسند و در عین حال نه از حیث تجربه و توانایی کمتر از آن گروه دیگرند و نه در دیگر قابلیت‌های انسانی».[۱۰] دیگر چه جای پرسش که کدام باید حاکم شود؟ آنگاه، سقراطِ افلاطون هشت صفت اصلی فیلسوف را برشمرد، و مخاطب خود را ناچار به این اعتراف کرد که حتی موموس که خدای خرده گیری است نیز نخواهد توانست بر این پیشه [فلسفه] خرده بگیرد، و سرانجام فاتحانه پرسید: «[آیا] مردانی که چنین طبیعتی دارند و از تربیتی درست

---

۸ پیشین، صص ۱۰۹۳-۱۰۹۲.
۹ پیشین، ص ۱۰۸۶.
۱۰ پیشین، ص ۱۰۸۷.

برخوردار شده، و به سن کمال رسیده‌اند تنها کسانی نیستند که باید زمام امور کشور را به دست گیرند؟».

افلاطون مکالمه‌ی دیگری هم‌دارد که نقطه‌ی آغازش مفهوم «سیاست‌مدار» است، و قرار بود که در ادامه‌ی آن، یا در مکالمه‌ای پیوسته بدان، مفهوم «فیلسوف» نیز مورد بحث قرار گیرد، که این یک یا هرگز نوشته نشد، یا در طول زمان گم شده و به دست ما نرسیده است. عنوان مکالمه‌ی موردنظر ما Politikos است، به معنای «سیاست»، که به فارسی آن را به اعتبار موضوع مرکزی‌اش که در تمام مکالمه مورد بحث است، «مرد سیاسی» ترجمه کرده‌اند. چون در یونان حرفه یا امتیاز سیاست مداری فقط ویژه‌ی مردان بود، و زنان بدان راه نداشتند، می‌توان عنوان مردسالارانه‌ی مکالمه را پژواک واقعیتی تاریخی دانست. به نظر می‌آید که مرد سیاسی سال‌های پس از **جمهوری** نوشته شده،[11] و هر چند در نهایت استوار به دیدگاهی استبدادی است، ولی تا حدودی بیش از آن به جنبه‌های عملی مسأله‌ی سیاست توجه کرده است. البته، اینجا هم افلاطون با همان روش نرمش‌ناپذیر **جمهوری** بر این باور است که در برابر حکومت استبدادی فردی، یعنی سلطنتِ کسی که داناست و به یاری حکمت فرمانروایی می‌کند، حکومت قانون نوشتاری، همچون آداب و سنن، ارجی ندارد و در آن بدی و تباهی بی‌حساب روی می‌دهد.[12] در آغاز مکالمه، تئودوروس از «بیگانه» می‌خواهد تا مفاهیم «مرد سیاسی» و فیلسوف را یکی پس از دیگری بر او روشن کند. این همان بیگانه‌ای است که معنای سوفیست را در مکالمه‌ی دیگری با همین عنوان مطرح کرده، و اینجا در بحث با جوانی به نام سقراط (که با فیلسوف مشهور و استاد افلاطون یکی نیست) گام به گام به سوی تعریف مرد سیاسی پیش می‌رود، و «هنر» یا فن او را می‌جوید. این مسیر طولانی جستجو سرانجام حکمی به دست می‌دهد که با مفهوم «حکومت درست» همبستگی دارد. بیگانه می‌گوید که هنر فرمانروایی درست را فقط در یک یا دو تن «و در هر حال در عده بسیار قلیلی» می‌توان

---

۱۱ در مورد این مکالمه بنگرید به:

T. A. Sinclair. *A History of Greek Political Theory*, London, 1967, pp. 173-185.

E. Barker, *Greek Political Theory*, London 1967, pp. 314-333.

T. J. Sanders, "Plato´s Later Political Thought" in: R. Kraut ed, *Plato*, Cambridge University Press, 1995, pp. 464-493.

۱۲ پیشین، ج ۳، ص ۱۶۲۵.

جست،[۱۳] و «فقط جامعه‌ای را می‌توان دارای حکومت درست دانست که کسانی که در آن حکومت می‌کنند دارای شناسایی راستین باشند نه شناسایی خیالی، و هیچ فرق نمی‌کند که آن کسان از روی قانون حکومت کنند یا بی‌قانون ...».[۱۴] ولی چنان سیاستمدار دانایی که بتواند حاکم راستین گردد حکم کیمیا دارد، و به فرض هم که وجود داشته باشد، شناخت و پذیرش او از سوی مردمان نیازمند دانش و دوربینی زیادی است که به گمان افلاطون «عامه‌ی مردم» در بیشتر موارد از آن بی‌بهره‌اند. پس در غیاب او (یا در شرایطی که مردمان او را نمی‌شناسند، یا از او روی برمی‌گردانند)، یعنی در نبود امکان ایجاد «حکومت کامل»، شکل‌های گوناگون حکومتی بنا به انواع قوانین پدید می‌آیند: «پس می‌گوییم روش‌های مختلف حکومت، اعم از سلطنتی، و استبدادی و الیگارشی و اریستوکراسی و دمکراسی هنگامی پدید می‌آیند که آدمیان از آن یگانه حکمران راستین روی برمی‌گردانند و معتقد می‌شوند که ممکن نیست که مردی پیدا شود که از روی قابلیت و دانش فرمانروایی کند، و بخواهد و بتواند از روی عدالت به هر کسی حق واقعیش را بدهد...».[۱۵]

من اینجا از این بیشتر در مورد بحث افلاطون در دفاع از حکومت استبدادی، و حتی نتایج فلسفی‌ای که از این بحث به دست می‌آید، به عنوان مثال پافشاری او بر ضرورت فهم اهمیت تربیت و آموزش سیاسی، توقف نمی‌کنم، چون تا همین جا نکته‌ی مهمی که می‌خواستم پیش کشم، برای خواننده روشن شده است: از نخستین جوانه‌های اندیشگری فلسفی، در شناخت نسبت میان سیاست‌مدار و فیلسوف، گونه‌ای بدفهمی شکل گرفت، که بحث را به سوی شکل‌گیری نتایجی استبدادی پیش برد. آن سیاست مداری که با زندگی عملی و هر روزه سروکار داشت، بی‌احترام شد، اعتبار و اهمیت ورود «عامه‌ی مردم» به قلمرو سیاست و حکومت انکار شد، و برخی از فیلسوفان چنین صلاح دیدند و توصیه کردند که یا زمام حکومت به آن‌ها سپرده شود، و یا در امور کشورداری امکان دخالت‌های مؤثر و تعیین‌کننده بیابند. خوشبختانه امتیازی که این فیلسوفان برای خود قائل شده بودند، کمتر مورد توجه قرار گرفت، و در بهترین حالت نقشی مشورتی یافتند و نه بیش.

گرایشی که از آن یاد شد یعنی بدگمانی و حتی دشمنی فیلسوف و سیاست‌مدار، مورد

---

۱۳ پیشین، ص ۱۶۱۲.
۱۴ پیشین، ص ۱۶۱۳.
۱۵ پیشین، ص ۱۶۲۴.

مشترکی بود میان فیلسوفی که از کنش و واقعیت آغاز می‌کرد و فیلسوفی که مفاهیم تجریدی را هدف خود قرار می‌داد. این هر دو حقیقت را چیزی بیرون از خود، چیزی ابژکتیو و ماندگار می‌شناختند و قدرت را در نسبت با آن پیش می‌کشیدند. هر دو نسبت به «عامه‌ی مردم» و نقش سیاسی آنان بدگمان بودند، و هر یک به میزانی با دمکراسی و حکومت مردمی مخالف می‌کردند. البته، این جا بحث از «گرایش مسلط» در فرهنگ فلسفی - سیاسی غرب است، و می‌توان مثال‌هایی نیز یافت که از جنبه‌هایی با این گرایش همخوان نباشند. به عنوان مثال سوفیست‌هایی که در سده‌ی پنجم پیش از میلاد مسیح در آتن زندگی می‌کردند، هوادار دمکراسی بودند و از شرکت مردمان در تعیین سرنوشت سیاسی و اجتماعی خود دفاع می‌کردند. آنان حکومت کردن را نیازمند دانایی و خردورزی پیشینی خاصی نمی‌دانستند، و قبول نداشتند که ضرورتاً باید نخست دانش سیاسی به دست آید (یعنی در اختیار فیلسوفان قرار گیرد)، و بعد به یاری این دانش، امر حکومت پیش رود. آنان این توصیه را که بهتر است نادانان، یعنی عامه‌ی مردم، گردن به حکومت دانایان بدهند، نمی‌پذیرفتند.[۱۶] این نسبت میان دانش و قدرت (اصلی که افلاطون آن را در قاعده‌ی «سلطنتِ فیلسوف» بیان کرد، و ارسطو از آن با لحنی ملایم‌تر همچون «ضرورت و فایده‌ی کاربرد دانایی در امر سیاسی» یادکرد) چون زیر سئوال رود، نگرشی دیگر سربرمی‌آورد که هر مسأله، و هر امر سیاسی (و از آن میان هر حکومت، و هر شکل حکومتی) را موردی مشخص می‌داند که فقط در جریان عمل (پراکسیس) شیوه‌های درست و کارآی آن شناخته می‌شود. در بهترین حالت، فقط به یاری ارزیابی منصفانه‌ی راه‌حل‌ها، چشم‌اندازها و پیشنهادهایی که مردم مختلف در مورد مسائل مشخص و امور مهم زندگی سیاسی و مدنی خود ارائه می‌کنند، می‌توان امر حکومت را پیش برد. این گونه جامعه و شهروندان نیازی ندارند تا به حکومت دانایان و فیلسوفانی تن بدهند که خود می‌پندارند پیشاپیش ـ یعنی قبل از هر عمل و تجربه‌ای ـ دانش حکومت کردن را یافته‌اند. در برابر حکومت اقلیت دانایان، همگان حق برابر دخالت در سیاست می‌یابند، و در این میان فیلسوفان نیز امکان می‌یابند تا در جریان بحث و مکالمه‌ی آزاد، پیشنهادهای خود را ارائه کنند. این نکته که در مباحث زندگی هر روزه، یعنی در گفتگوهایی که به دشواری‌های

---

16 B. Cassin, *L´effet sophistique,* paris, 1995, pp. 151-271.

عملی زندگی همگانی بازمی‌گردند، همواره حق به جانب فیلسوفان باشد، حکمی است که درستی آن یکسر جای تردید دارد.

۳

افلاطون خود به عنوان مشاور در خدمت چند حاکم مستبد بود. هدف او به ظاهر همان بود که در مرد *سیاسی* اعلام کرده: «غایت هنر بافندگی سیاسی بهم بافتن ارواح شجاع و خویشتن دار است ... [تا] همه افراد جامعه را اعم از آزاد و برده در زیر آن گردآورد و با توجه به حد اعلای سعادتی که ممکن است نصیب جامعه‌ای شود فرمان بدهد و حکم براند».[۱۷] این که دو حاکم سیراکوز یعنی دیونیزوس اول و دیونیزوس دوم که افلاطون در خدمت آنان کار می‌کرد چه اندازه «حد اعلای سعادت جامعه» را در نظر داشتند به کنار، مسأله‌ی ما فهم دلیل خدمت فیلسوف است به حاکمان. تا پیش از این که نظام جدید دانشگاهی غرب در دو سده‌ی اخیر شکل گیرد، و آموزش فلسفه نیز در دانشکده‌ها به یک حرفه تبدیل شود، شرکت در بخش‌های گوناگون نهادهای حکومتی، وگاه مشورت با فرمانروایان یکی از دو راه اصلی گذران زندگی، و کسب درآمد فیلسوفان بود. راه دوم خدمت به کلیسا بود، که برای نمونه، توماس قدیس برگزیده بود. نمونه‌های افلاطون و ارسطو که بنا به روایتی مشهور حاکمان مقدونی را یاری می‌داد، و حتی در حکایت‌ها او را آموزگار اسکندر می‌خواندند، همواره پیش روی فیلسوفان راه نخست قرار می‌گرفت. تا اوج روزگار مدرن انبوهی از فیلسوفان، خدمت به سیاست‌مداران، و سرآمدان حاکم و اشراف را برگزیدند، یا مشاور آنان شدند (ماکیاوللی)، یا آموزگار و ناصح آنان (دکارت، ولتر)، و یا فعالیت در نهادهای حکومتی، و این اواخر در مجلس‌های مقننه را دنبال کردند. لایبنیتس مدتی در مقام دیپلمات کار کرد، هابس آموزگار ریاضی چارلز دوم بود، جان لاک در خدمت لردشافتسبوری کار کرد، و چون در ۱۶۸۹ از مهاجرت در هلند، به انگلستان بازگشت کار سیاسی را از سرگرفت. هیوم در خدمت لرد هرتفورد کار می‌کرد، مدت‌ها دیپلمات بود، و در فرانسه فعالیت داشت، و در اواخر عمر در

---

۱۷ پیشین، ص ۱۶۳۹.

وزارت امور شمال انگلستان مشغول به‌کار شد. جان استوارت میل در وزارت مستعمرات کار می‌کرد، و نماینده‌ی مجلس شد. اشتغال به این حرفه‌های گوناگون سیاسی، سبب می‌شد که بحث و جدلی میان فیلسوفان در طول سده‌ها شکل گیرد که آیا آنان باید «خدایگان سیاسی» خود را بنا به آرمان‌های فلسفی خویش راهبری کنند، یا برعکس، خود باید راه و روش کار آنان را برگزینند، و با مقتضیات زمانه‌ی خود همخوان شوند، یا باید ترکیبی از این دو را همچون معجونی کمیاب بجویند.

تنها در دو سده‌ی اخیر است که فیلسوفان توانستند از راه تدریس در نهادهای دانشگاهی، تا حدودی مستقل از قدرت دولتی زندگی کنند. همگان آزادگی و قناعت خانه‌نشینی چون کانت را نداشتند، و موفقیت در حرفه‌ی استادی، چون نمونه‌ی هگل، نصیب هر کس نمی‌شد (وضع رقت‌بار شوپنهاور را به یاد آوریم). جدا از این، فیلسوفان بیشتر به راه‌هایی نامستقیم ـ برای نمونه از طریق فرهنگستان‌های سلطنتی و حکومتی ـ باز نسبتی با سیاست‌مداران و حاکمان می‌یافتند. نمونه‌هایی که فیلسوفان بنا به آرمان‌های سیاسی ـ فلسفی خود، یا بنا به حقارت‌های فردی ـ اخلاقی خود به خدمت حاکمان درآمدند، کم نیست. تسلیم جنتیله به فاشیسم، هیدگر به نازیسم، لوکاچ و سارتر به استالینیسم، آشناتر و سرراست‌ترند، مواردی پیچیده‌تر هم وجود دارد، چون همراهی‌های ناخواسته، و یا ناشی از بدفهمی، با قدرت‌ها و ایدئولوژی‌های حاکم. نمونه‌ی فیلسوفی که به سودای خدمت به آرمان‌های خود با حکومتی جابر و فاسد همراه و هم‌رأی شده باشد، کم نیست. نکته خاصه زمانی که فیلسوف به هر دلیل از آن حکومت بگسلد، رقت‌بارتر و دردبارتر به چشم می‌آید. باری، تمامی یا بیشتر این فیلسوفان با حسرت و حیرت، جایی درمی‌یابند که حتی زمانی که سیاست‌مداران مشورت آنان را در امور حکومتی و سیاسی می‌طلبیدند، کمتر آن را اجرا می‌کردند.[۱۸]

مسأله، با پیدایش گونه‌های تازه‌ی کنش سیاسی و ایدئولوژی‌های مدرن شکل دیگری یافت. تامس پین به دو انقلاب آمریکا و فرانسه خدمت‌ها کرد، و با سیاست‌مداران و حاکمان انقلابی نزدیکی داشت. چنین بود نزدیکی اندیشگران سوسیالیست و آنارشیست به گردانندگان جنبش‌های انقلابی، و برای نمونه به شورای اجرایی کمون پاریس. شماری از رهبران بین‌الملل

---

18 *The Oxford Companion to Philosophy,* ed. T. Hondrich, Oxford University Press, 1995, pp. 701-702.

دوم، چون کائوتسکی و پلخانف، آثاری فلسفی نوشته بودند. نمونه‌ای مشهور اما ناموفق از نزدیکی فیلسوفان به سیاست و حکومت، در میان احزاب چپ‌گرای روسی در انقلاب‌های ۱۹۰۵ و ۱۹۱۷ پدید آمد. برخی از گردانندگان رژیم بلشویکی چون لنین، تروتسکی، بوخارین و حتی استالین در زمینه‌ی فلسفه ادعاها داشتند. در اسناد «دادرسی» بوخارین در ۱۹۳۸ می‌خوانیم که ویشینسکی دادستان استالینیست گفته‌بود: «من از محضر دادگاه می‌خواهم که به متهم، بوخارین، توضیح بدهد که او اینجا به عنوان یک فیلسوف محاکمه نمی‌شود، ما او را به عنوان یک جنایت‌کار محاکمه می‌کنیم، پس بهتر است که از بحث درباره‌ی هگل دست‌بردارد ...»، و بوخارین با لحنی تلخ پاسخ داده بود: «اما فیلسوفان هم می‌توانند جنایتکار باشند».[19] جدا از تجربه دهشتبار و در عین حال آموزنده‌ی مارکسیسم روسی، باز وقتی به تاریخ جنبش‌های چپ رجوع می‌کنیم نمونه‌هایی از سلامت فکر و عمل را در میان شماری از فیلسوف - سیاست‌مداران که به گرایش‌های گوناگون تعلق داشتند می‌یابیم. کافی است به نظریه‌ها و فعالیت‌های کسانی چون خود مارکس، پرودون، لوکزامبورگ، لابریولا، گرامشی، ویلیام موریس، اماگلدمن، مری ولستون کرافت، ژان پل سارتر، برتراند راسل، یاگاندی توجه کنیم.

اکنون با توجه به نمونه‌های معدود فیلسوفانی که در زندگی سیاسی به اصول فکری خود وفادار ماندند و بیش و کم در کار خود موفق شدند، بی‌اعتمادی فیلسوف و سیاست‌مدار به یکدیگر بی‌دلیل نمی‌نماید. به دلیلی که اسپینوزا آورد، دقت کنیم. او در نخستین صفحه‌ی *رساله‌ی سیاسی* خود در مورد جدایی فیلسوف و سیاست مدار چنین نوشت که کار فیلسوف با بدگمانی نسبت به انسان شروع می‌شود، و او در بهترین حالت ستاینده‌ی «طبیعت انسانی» یعنی موردی تجریدی است که هیچ جا نمی‌شود آن را یافت. اسپینوزا با لحنی سخره‌آمیز که حتی تا حدودی سرزنش‌بار می‌نماید، چنین ادامه داد که سر و کار فیلسوف با انسان نیست، بل با موجودی خیالی است، نه کسی که وجود دارد، بل کسی که فیلسوف مایل است که او وجود داشته باشد. از این رو، وقتی فیلسوفان، به مسائلی چون اخلاق و سیاست می‌پردازند بی‌آن‌که بخواهند یا بدانند لحن کلام‌شان کمتر واقع‌گرا و بیشتر مطایبه‌آمیز می‌شود، و باز به همین دلیل

19 M. Solomon, *Marxism and Art*, Brighton, 1979. p. 199.

نمی‌توانند نظریه‌ی سیاسی مفیدی ارائه کنند، و همواره چیزی می‌سازند در حدّ یک آرمانشهر، جامعه‌ای خیالی. و از آنجا که در فلسفه نیز همچون علم «نظریه باید از موارد واقعی و عملی آغاز شود»، این ساخته‌ی خیالی به کاری نمی‌آید.[۲۰] اسپینوزا به سرعت این نکته را هم افزود که آثار سیاست‌مداران نیز به دلیل ناتوانی آنان در فهم طبیعت انسانی، وضع بهتری از آثار فیلسوفان ندارد.[۲۱]

این دوری فیلسوف از سیاست عملی را که اسپینوزا پیش کشیده نباید دست کم گرفت و فقط در حد نقادی او از موقعیتی فکری در فلسفه‌ی دورانش مطرح کرد. نکته به جستاری مهم در بنیاد اندیشه‌ی سیاسی و اخلاقی او بازمی‌گردد. این مسأله‌ی بسیار مهمی است که اسپینوزا همچون هابس به سوی «موقعیت طبیعی» یا State of nature کشیده می‌شد، و می‌کوشید تا نکته‌های اصلی در شناخت موقعیت سیاسی و اجتماعی روزگارش را از راه قیاس با «موقعیت انسان ابتدایی» که در آن افراد دارای همه گونه حق و حقوقی بودند، استنتاج کند. همانندی نظر اسپینوزا و هابس در مورد «موقعیت طبیعی» که بسیار هم مورد بحث نظریه‌پردازان قرار گرفته،[۲۲] جدا از نتایج متفاوتی که این دو فیلسوف از بحث خود به دست آوردند، قابل توجه است. این بحث از محدود شدن حق نامحدود انسان، به دلیل زندگی در جامعه‌ی سیاسی (البته بی‌آن که بخواهم هواداری هابس از سلطنت استبدادی، و دفاع اسپینوزا را از دمکراسی و نفرتی که او نسبت به هر گونه حکومت فردی استبدادی خود نشان می‌داد، بی‌اهمیت کنم) نکته‌های نظری مهمی را پیش می‌کشد. تا آنجا که به اسپینوزا مربوط می‌شود، می‌توان گفت که ریشه‌ی این انتقال بحث از «موقعیت مدرن و متمدن» به «موقعیت طبیعی و ابتدایی» در همان تمایز میان فیلسوف و سیاست‌مدار نهفته است. آن تمایز یادآور جدایی خردورزی فلسفی و اجتماعی از شیوه‌های عملی ضروری‌ای است که باید در فن اداره‌ی هر جامعه‌ای به کار رود، تا حقوق افراد محدود شود، و بر اساس آن زندگی جمعی پیش برود. اگر در زندگی امروز نتوان حلقه‌ی رابطی میان هستی‌شناسی فلسفی با زندگی سیاسی و مدنی یافت، معنایش این

---

20 B. Spinoza, *The Works, Political Treatise,* trans, R. H. Elwes. New York, 1951, vol. 1, p. 287.

21 *ibid*, p. 288.

۲۲ در این مورد بنگرید به نوشته‌ی کوتاه، اما مهم زیر:

H. Gildin, "Spinoza and Political Problem", in: M. Grene ed, *Spinoza,* New York, 1973, pp. 377-388.

است که ما از موقعیت متمدن دور، و دست‌کم از جنبه‌ی سیاسی به موقعیت ابتدایی نزدیک شده‌ایم. در آن موقعیت، درست به دلیل نیافتن همین حلقه بود که آدمی نمی‌توانست نسبت یا ارتباطی میان عقل و تدبیر اداره‌ی جامعه بیابد، و در نتیجه‌امکان نمی‌یافت تا جامعه‌ای بزرگ‌تر از خانواده و حداکثر ایل پدید آورد. پس مسأله بر سر نخواستن یا نتوانستن فیلسوفان در شرکت در زندگی عملی اداره‌ی سیاسی جامعه نیست، بل سازوکاری در میان است که میان خرد و فن اداره‌ی امور جامعه فاصله می‌اندازد. این جنبه‌ی بحث اسپینوزا امروزی و جذاب است. مگر نه این که ما هم امروز از شکافی یاد می‌کنیم که میان خردگرایی ارتباطی و تکنولوژی قدرت ایجاد شده است؟

می‌توان حکم اسپینوزا در مورد دوری فیلسوف از سیاست‌مدار را گسترش داد، و چنین گفت که همواره مهمترین مانع در راه تدوین نظریه‌های فلسفی کارآ، بی‌دقتی فیلسوفان به واقعیت‌های عملی، و ناروشنی مفهوم «کنش» بوده است. بیهوده نیست که در سده‌ی ما نظریه‌پردازانی چون هانا آرنت و یورگن هابرماس یا اندیشگرانی که در چارچوب سخن هرمنوتیک مدرن می‌نویسند، چون پل ریکور، تدوین نظریه‌ای در مورد «عمل انسانی» را آغازگاه و از جمله شرایط اصلی تدوین نظریه‌ای سیاسی می‌دانند. دقت به کار بسیاری از فیلسوفان گذشته، حتی کار اندیشگرانی که از نظریه‌ی سیاسی بحث کرده‌اند، نشان می‌دهد که آنان برای «سیاست واقعی» یعنی درگیری در زندگی سیاسی موجود چندان اهمیت و اعتباری قائل نبودند، و با آغاز از «مسائل کلی»، و مفاهیمی تجریدی مسائل عملی را بی‌اهمیت جلوه می‌دادند. سیاست واقعی گونه‌ای فعالیت هر روزه است، و تا فیلسوف به نظری روشن و صریح در این مورد دست‌نیافته باشد، بحث از سیاست برایش بسیار دشوار می‌شود.

بر اساس تعریف آشنا و قدیمی فلسفه که آن را «عشق به دانش» می‌داند، می‌توانیم فلسفه را «جستجوی حقیقت» بخوانیم (تعریفی که همچون هر تعریف کوتاه و مقتدری مشکل‌آفرین نیز هست)، و از سوی دیگر تعریف قدیمی (و به سهم خود مشکل‌ساز) از سیاست را نیز درنظر بگیریم که آن را «جستجوی قدرت» معرفی می‌کند (اینجا در واژه‌ی «جستجو» معناهایی نهفته که به بیان نیامده‌اند، همچون تلاش در شناخت راه‌های به کف آوردن و حفظ قدرت، و نیز در واژه‌ی «قدرت» معنایی متافیزیکی نهفته که هنوز چنان که باید مورد نقادی قرار نگرفته است). اگر نسبتی جدید میان حقیقت و قدرت متصور شویم، گونه‌ای

رابطه‌ی تازه میان فلسفه و سیاست نیز برقرار خواهد شد. حقیقت، چنان که نیچه ـ خاصه در واپسین نوشته‌هایش که در کتاب *خواست قدرت* آمده‌اند ـ شرح داده، زاده‌ی زبان‌آوری ماست، و همپای خواست قدرت ساخته می‌شود. نسبت حقیقت و قدرت، پیش از نیچه نیز شناخته، و به زبانی استعاری بیان شده بود. ماکیاوللی که مدام از «شهریار خردمند» یاد می‌کرد، گونه‌ای رابطه میان فنون حکومت و عقل (که حقیقت را همبسته با آن می‌دانست) می‌دید. او در فصل یازدهم *شهریار*، در بحث از «حکومت دینیاران» نوشت که هر گاه به راستی پشتیبان این گونه شهریاری‌ها، چنان که خود ادعا می‌کنند، علت‌های برینی باشند که «عقل بشر را دسترس بدان‌ها نیست»، آن گاه او دیگر درباره‌شان حرفی برای گفتن نخواهد داشت، زیرا او سخن را در حد «عقل بشری» می‌خواهد و پیش می‌برد، و بحث از دولتی که «خدا برافراشته و در کنف حمایت خویش داشته است، گستاخی و سبکسری‌ست».[۲۳] ماکیاوللی حتی بیش از این با هر گونه خیال‌پردازی در بحث سیاسی مخالف بود و نوشتن متنی سیاسی را سر و کار داشتن با «واقعیت محض» می‌دانست، و سخن سیاسی را با واقع‌گویی و حقیقت‌جویی یکی می‌شناخت.[۲۴] به دلیل همین حقیقت‌جویی بود که او اخلاق را از دایره‌ی بحث سیاست خارج می‌کرد، و می‌نوشت که نیاز به کسب، حفظ و گسترش قدرت، گاه دست یازیدن به اعمالی غیراخلاقی را ناگزیر می‌کند: «پس اگر در کار شهریاری خیال‌پردازی را به کناری نهیم و به واقعیت روی آوریم می‌گویم که... [شهریار] نمی‌باید از سرزنش دیگران به سبب داشتن خیم‌های بدی بهراسدکه بی‌آن‌ها دولت وی به آسانی پایدار نمی‌ماند. زیرا چون نیک بنگریم، می‌بینیم خیم‌هایی هست که فضیلت به شمار می‌آیند، اما به کار بستن‌شان نابودی می‌شود، حال آنکه خیم‌های دیگری هست که رذیلت به شمار می‌آیند اما ایمنی و کامروایی به بار می‌آوردند».[۲۵]

نیچه نکته‌ای را آشکار گفت که فلسفه‌ی سیاسی مدرن در بالاترین دستاوردهایش آن را به گونه‌ای شناخته بود: در واقع هم فیلسوف و هم سیاست‌مدار در کار آفرینش، استفاده از، و نظارت بر حقیقت هستند. هم نزدیکی آنان به یکدیگر، و هم دوری‌شان را باید از اینجا پی‌گیری کرد. باز از اینجا می‌آید آن حس تحقیری که شماری از مهمترین اندیشگران سده‌ی

---

۲۳ ن. ماکیاوللی، *شهریار*، ترجمه‌ی د. آشوری، ویرایش دوم، تهران، ۱۳۷۵، ص ۸۵.
۲۴ پیشین، ص ۱۰۲.
۲۵ پیشین، ص ۱۰۳.

نوزدهم نسبت به فلسفه احساس می‌کردند، و آن را در قیاس با برداشت پوزیتیویستی خود از علم نابسنده می‌یافتند. آنان فیلسوف را متهم می‌کردند که چشم بر واقعیت می‌بندد، فقط جهان را تأویل می‌کند و کاری به دگرگون کردن‌اش ندارد. نمونه‌ی مشهور این حکم، نهاده‌ی یازدهم مارکس در رد فلسفه‌ی فویرباخ است که گفته: «فیلسوفان تاکنون، فقط جهان را به راه‌های گوناگون تأویل کرده‌اند، حال آن که مسأله‌ی اصلی دگرگون کردن آن است».[۲۶] بسیاری از سوسیالیست‌ها و آنارشیست‌های سده‌ی نوزدهم مدام تکرار می‌کردند که روزگارشان دوران پیروزی علم است، و فلسفه را به این دلیل رد می‌کردند که انسان را در دنیای خیالی زندانی می‌کند، و اجازه و امکان نمی‌دهد که او حضور و شرکتی عملی در امر دگرگونی جهان (که در بنیاد خودکاری سیاسی و تازه دانسته می‌شد) داشته باشد. مارکس که به دلیل پژوهش‌های اقتصادی‌اش کار خود را «علمی» می‌خواند، همواره تفکر فلسفی را در مقابل «واقعیت موجود» قرار می‌داد، و برای آن چندان ارزشی قائل نبود. نمونه‌ای مشهور را می‌توان در ***ایدئولوژی آلمانی*** یافت که تا آنجا پیش رفت که مسائل و معضل‌های فلسفه را جز «عبارت‌پردازی‌های بی‌معنا» ندانست، و مفاهیمی چون «گوهر انسانی» و «نوع آدمی» را فقط موجب بدفهمی‌هایی در «شناخت گرایش راستین اندیشه» معرفی کرد، و نوشت: «فلسفه و پژوهش جهان واقعی همان نسبتی را با همدیگر دارند که استمنا با عشق‌ورزی جنسی دارد».[۲۷]

چنین نگرش تحقیرآمیزی نسبت به فلسفه، ریشه در نخستین نوشته‌های مـارکس دارد، که در آن‌ها دیدگاه اندیشگرانه و فلسفی آلمانی‌های دوران خـود را به صـراحت غیرسیاسی می‌خـواند و از این زاویـه بـدان انتقاد می‌کرد، و می‌نوشت: «هرگاه ارسطو آلمانی می‌بود و می‌خواست ***سیاست*** خود را بر اساس جامعه‌ی ما سامان دهد، کارش را با نوشتن این نکته آغاز می‌کرد که انسان مـوجودی اجتماعی، اما به طـور کامل غیرسیاسی است».[۲۸] از این رو، در «***نقادی فلسفه‌ی حـق هگل. مقدمه***» لبه‌ی تیز حمـله‌ی خود را متـوجه غیرسیاسی بودن، و جنبه‌ی فلسفی اندیشگری آلمانی هم روزگارش کرد، و این را مایه‌ی واپس‌ماندگی و

26 K. Marx, *Early Writings,* ed. L. Colletti, trans. R. Livingston and G. Benton, London, 1975, p. 423.

27 K. Marx and F. Engels, *Collected Works*, Moscow, 1976, vol. 5, p. 236.

28 *ibid*, p. 201.

غیرتاریخی بودن شمرد، و نوشت: «درست همان طور که مردمان روزگار باستان تاریخ گذشته‌ی خود را در تخیل، یعنی در اسطوره می‌زیستند، ما آلمانی‌ها تـاریخ آینده‌ی خود را در اندیشه، یعنی در فلسفه زندگی می‌کنیم. ما هم روزگاران فلسفی زمان حاضریم، بی‌آن که هم روزگاران تاریخی آن باشیم». این نکته که غیرسیاسی بودن بی‌توجهی به واقـعیت است، و فلسفه‌ی آلـمانی مانع از سیاسی شدن بحـث می‌شـود در «مسـأله‌ی یـهود» و نـوشته‌های دیـگر آن دوران مـارکس به شکل‌های گوناگون تکرار شد. در آثار مارکس، گروندریسه از این نظر نقشی دیگر و ممتاز دارد، زیرا موقعیت روش‌شناسانه‌ی کارهای اقتصادی او را روشن می‌کند، و نشان می‌دهد که مارکس نمی‌خواست از «شبه واقعیت‌ها» بیاغازد، بل کارش را از مفهومی تـجریدی و فلسفی چون «تـولید به معنای عـام» شروع می‌کرد، و با اقتصاددانانی که از «واقعیت‌هایی چون جمعیت» بحث خود را آغاز می‌کنند، همراه نبود، و هر چند هنوز با همان قدرت سال‌های جوانی با این «ایده‌ی هگلی» که واقعیت را محصول اندیشه می‌پندارد مخالف بود، اما دیگر باکی نداشت که کار خود را از مفاهیم کلی و تجریدی شروع کند.[۲۹]

۴

نسبت میـان حقیقت و قـدرت یک بار و برای همیشه تعـریف و دانسته نمی‌شود. تـلاش اندیشگرانه برای این که رابطه‌ی زمان‌مند آن‌ها را از نظر دور کنیم، و حقیقت را (خوانا با الگوی خردباوری) چیزی ابژکتیو، جاودانه و بیرونی معرفی کنیم، این نتیجه‌ی خطرناک را به بار می‌آورد که سرانجام تعریفی نهایی و متافیزیکی از قدرت نیز به دست دهیم، و خود چنین پنداریم که رابطه‌ی فلسفه و سیاست را یک بار و برای همیشه تعریف کرده‌ایم. نه فلسفه را می‌شود این‌گونه غیرتاریخی و به‌گونه‌ای قطعی و نهایی تعریف کرد، و نه سیاست را. تعریف آشنایی چون «فلسفه جستجوی حقیقت است»، نخست وجود حقیقتی جاودانی را فرضی مسلم می‌شناسد، و ابداع بیانی و ساختن حقیقت را انکار می‌کند، و درست به همین انکار نیروی سازندگی زبان انسانی «غیرتاریخی» است. بنیادهای فلسفه و سیاست به این دلیل «تاریخی»

---

29 K. Marx, *Grundrisse,* trans. M. Nicolaus, London, 1977, pp. 100-109.

هستند، یعنی در زمان جای می‌گیرند و مدام تازه می‌شوند، و هرگز چیزی واحد باقی نمی‌مانند، که دستاورد آفرینندگی‌های زبانی انسان‌اند. آن‌ها با صورت‌بندی دانایی هر دوره (پس در پیکر سخن‌های گوناگون) تعیین یا بهتر بگویم ابداع می‌شوند، و با دگرگونی آن سخن‌ها چندان تفاوت می‌کنند که نیازمند تعاریفی تازه می‌شوند.

جنبه‌ی تاریخی رابطه‌ی فلسفه و سیاست، و این که هر دو محصول زبان‌آوری انسان‌اند، نخستین نکته‌ی بنیادینی است که همواره باید مورد توجه قرار گیرد. نکته‌ی بنیادین دیگر قبول وجود همیشگی این رابطه است. در هر صورت‌بندی دانایی، و هر موقعیت سخن‌گونی، حقیقت و قدرت فقط در رابطه‌ی تنگاتنگ با یکدیگر تعریف‌شدنی و موجودند. شکل و تعریف هر یک از این‌ها تفاوت می‌کند، اما نسبت درونی‌شان در هر حالتی باقی می‌ماند. آن نگرشی که نسبت میان این دو را رد می‌کند به همان اندازه غیر تاریخی است که دو دیدگاهی که یکی از آن‌ها را علت و دیگری را معلول به حساب می‌آورد. گمان ندارم که نیازی باشد وقت خواننده را بگیرم تا دیدگاهی را رد کنم که وجود هر گونه رابطه‌ای میان فلسفه و سیاست را انکار می‌کند. کمتر کسی است که با مباحث فلسفی سروکار یابد، و از همان آغاز کار با این نکته روبرو نشود که حتی تجریدی‌ترین این مباحث نیز می‌توانند موجب پیدایش نتایج، یا دست‌کم اندیشه‌هایی سیاسی شوند. از سوی دیگر، برای یک آموزگار فلسفه کار آسانی است که از مشخص‌ترین رویدادها و مناسبات زندگی هر روزه، و از مسائل سیاسی و اجتماعی، به مباحث تجریدی فلسفه «گریز بزند». این خود آشکارگی نسبت سیاست و فلسفه، اما، نباید مانع از فهم ضرورت و اهمیت بحث در مورد ژرفای شکافی که آن‌ها را از هم جدا می‌کند، بشود.

هانا آرنت در نوشته‌ای که سال‌ها پس از مرگ‌اش با عنوان «*فلسفه و سیاست*» منتشر شد، از این شکاف بحث کرده است.[۳۰] او از کشته شدن سقراط به دست سیاست‌مداران نماینده‌ی شهروندان دولت-شهر آتن آغاز می‌کند، و می‌نویسد که فیلسوف به نشانه‌ی بی‌اعتمادی «انسان سیاسی» به او و به فلسفه کشته شد. به نظر آرنت تا مرگ سقراط شکافی فلسفه و سیاست را از هم جدا نمی‌کرد، و آن‌ها به یکدیگر وابسته بودند. تنها پس از این رویداد بود که میان آن‌ها شکاف افتاد. افلاطون سوگوار کشته شدن استادش، در آن دسته از مکالمه‌های خود که به

30 H. Arendt, "Philosophy and Politics", in: *Social Research*, 57, 1990.

سیاست پرداخت، ژرفنای آن شکاف را نمایان و برجسته کرد. سقراط که می‌خواست فلسفه را مسأله‌ی هر روزه‌ی زندگی آتنیان کند، یعنی می‌کوشید تا در هر کنش هر روزه‌ی زندگی مدنی و سیاسی آتنی‌ها ــ که خود تعیین‌کننده‌ی سرنوشت سیاسی خود در دمکراسی بودند ــ جنبه‌ای فلسفی بیابد، یا ضرورت تأمل درباره‌ی آن را ثابت کند، کشته شد.[۳۱] این سان، فلسفه که سقراط آرزو داشت با زندگی دولت ــ شهر یکی شود، از آن به‌گونه‌ای دردبار جدا شد، چون روح از جسم سقراط. آرنت به بحث ادامه داده می‌گوید که آن زمان، زندگی سیاسی آتن در سراشیب سقوط بود، و نظام باورها و ارزش‌های سیاسی آتنیان شکاف برداشته بود، پس فیلسوف که نمایانگر و بیانگر این زوال و سقوط بود، جز پیکی شوم و بدخبر دانسته نمی‌شد، و حرف‌هایش گوش شنوا نمی‌یافت. در واقع مردم از برابر آن، انگار که از برابر واقعیتی تلخ می‌گریختند: «اختلاف با شکست فلسفه پایان گرفت. فیلسوف فقط از راه امر مشهور «غیرسیاسی» یا apolitia یعنی [از راه] بی‌تفاوت ماندن و تحقیر کردن و بی‌اعتنایی نسبت به جهانِ دولت-شهر -که این منش خصلت‌نمای فلسفه‌ی پس از افلاطون شد ــ توانست خود را از مخاطرات بدگمانی‌ها و دشمنی‌های جهان گرداگردش حفظ کند».[۳۲]

افلاطون سرچشمه‌ی فلسفه را شگفتی و حیرت می‌دانست، گونه‌ای سروکار یافتن با قلمرو ناب ایده‌ها که خارج از گستره‌ی زندگی انسانی و سیاسی دولت-شهر قرار می‌گرفت. فیلسوف، فلسفه را حصاری بسته می‌خواست، دور از هجوم قدرت سیاسی، تا آنجا در پی حقیقت بگردد. آرنت می‌نویسد که افلاطون از بیرون، از «موضع بالا»، به مباحث سیاسی می‌نگریست، و هر چند می‌کوشید تا با مسائل و دشواری‌های زندگی انسانی سروکار یابد، ولی از آنجا که آغازگاه کارش «بیرون» بود، نمی‌توانست به راه‌حلی جز یک بدیل استبدادی دست یابد. این نتیجه تا حدودی یادآور تراژدی هیدگر نیز هست، اندیشگری که در برابر نازیسم تسلیم شد، و این نتیجه‌گریز او بود از «امر سیاسی» و بی‌اعتنایی‌اش بدان. آرنت در مقاله‌ای به

---

۳۱ غیر از هانا آرنت این موضع یکی دیگر از نظریه‌پردازان سیاسی برجسته‌ی سده‌ی ماست. لئواشتراوس در *فلسفه سیاسی چیست؟* می‌نویسد: «[میان یونانیان] معنی فلسفه به هیچ وجه برای عموم قابل درک نبود و بدین ترتیب فلسفه مورد نفرت و عدم اعتماد بسیاری از شهروندان حتی خوش قلب قرار گرفت. سقراط خود قربانی پیش‌داوری‌های مردم عامی علیه فلسفه شد»: ل. اشتراوس، *فلسفه سیاسی چیست؟*، ترجمه‌ی ف. رجایی تهران، ۱۳۷۳، ص ۹۷.

32 H. Arendt, *op. cit.*, p. 91.

مناسبت هشتادمین سالگرد تولد هیدگر، به این نکته اشاره کرده و نوشته که موضع سیاسی فیلسوف در ۱۹۳۳ پیش از این که به شرایط زمانه وابسته باشد، در خود گونه‌ای «از شکل افتادگی حرفه‌ای» بود، و در این مورد از اصطلاح مشهور فرانسوی سود گرفته است: déformation proffesionelle.[۳۳]

نتیجه‌ای که آرنت با توجه به دوری افلاطون و هیدگر از «امر سیاسی» به دست آورده درست می‌نماید، ولی اینجا باید به نکته‌ای دیگر نیز توجه کرد: اتخاذ موضع «غیرسیاسی» خود موضعی است سیاسی، گونه‌ای نگرش سیاسی است به امکان این که مصون از سیاست و برکنار از آن زندگی کنیم. آن «شکاف» میان اندیشه‌ی فلسفی و کنش سیاسی، پیش از هر چیز بیان وجود دو قلمرو متفاوت است، و نه اثبات بی‌ارتباطی کامل آن‌ها با یکدیگر. از سوی دیگر، شکاف میان فلسفه و سیاست با مرگ سقراط پدید نیامد، بل چنان که هانس سلوگا در کتاب *بحران هیدگر* نوشته است از همان لحظه‌ای پدید آمد که نخستین اندیشگران یونانی مسائلی را پیش کشیدند که به گونه‌ای فوری پاسخی سرراست و عملی نداشتند. آنان با انجام این کار، خود را از قلمرو مسائل سرراست سیاسی که ضرورت پاسخ مستقیم و فوری را پیش می‌کشند، بیرون کشیدند و به قلمرویی دیگر وارد شدند: گستره‌ی جهان طبیعی.[۳۴] ولی حتی گریز به فلسفه‌ی طبیعی نیز نمی‌توانست همچون گسست کامل از زندگی سیاسی ادامه یابد. این که خود را نسبت به نیازها و مسائل عملی زندگی هر روزه بی‌اعتنا نشان دهیم، خود گونه‌ای برآوردن نیازی است از همین زندگی، و مسأله‌ای است کنار دیگر مسائل آن. درست به این دلیل که دو قلمرو فلسفه و سیاست با هم مرتبط‌اند، ارسطو سرانجام توانست با توجه به زندگی راستین، یعنی زندگی هر روزه و مسائل عملی آن، کتاب *سیاست* را با بحث از «جامعه‌ی سیاسی و ارتباط آن با انواع دیگر اجتماع‌ها» آغاز کند. کتاب او خوب نشان می‌دهد که هر چند میان سیاست و فلسفه شکاف افتاد، و این شکاف گاه به دره‌ای بسیار ژرف همانند شد، ولی رشته‌ی ارتباط آن‌ها با هم گسسته نشد، و همواره پلی بر فراز آن دره باقی ماند. این پل زندگی

---

33 H. Arendt, "Martin Heidegger at Eighty". in: *Heidegger and Modern Philosophy,* ed. M. Murray, Yale University Press, 1987. p. 303.

34 H. Sluga, *Heidegger's Crisis, Philosophy and Politics in Nazi Germany,* Harvard University Press, 1993, p. 251.

عملی آدمیان بود: پراکسیس. تاریخ فلسفه‌ی سیاسی تاریخ بررسی این «نسبت» است، و پیدایش نظریه‌های متعارضی که چگونگی این نسبت را (گاه به نادرست در سایه‌ی مفهوم «تعیین‌کنندگی») به بحث می‌گذراند.

از آنجاکه در هر موقعیت سخن‌گون، و در هر صورت‌بندی دانایی، قدرت و حقیقت (هر تعریف تازه هم که یافته باشند، همچنان فقط) در رابطه‌ی تنگاتنگ با یکدیگر تعریف می‌شوند، فلسفه، از سیاست جدا و مستقل نبوده و نیست. سخن فلسفی در دلِ زمینه‌ای سیاسی و در شرایط، محدوده، و قلمرو سیاسی به بار می‌آید. از سوی دیگر این شرایط و قلمرو نیز از فلسفه متأثر است، و به سهم خود با آن شکل می‌گیرد. نسبت پیچیده و زمان‌مند آن‌ها را نمی‌شود به اصل تعیین‌کنندگی یکی از آن‌ها فروکاست. جان کلام اینجاست که با هیچ نظریه و روش تقلیل‌گرایی نمی‌توان رابطه‌ی فلسفه و سیاست را ساده کرد. نه می‌توان آن‌ها را یکسر مستقل از هم و بی‌ارتباط با یکدیگر انگاشت، و نه می‌شود همواره و همه جا، همراه یکدیگرشان دید. وابستگی آنان بسیار پیچیده است، و همواره یک شکل ندارد. در این مورد هیچ الگوی واحد و همیشگی‌ای یافتنی نیست. رابطه‌ی فلسفه و سیاست یک بار و برای همیشه تعریف نمی‌شود. رابطه‌ای است که در تاریخ شکل می‌گیرد، و از این رو در یکتایی روایی هر مورد خاص خود قابل بررسی است. دو آوای فلسفه و سیاست مدام دگرگون شده‌اند. کشف دگرگونی اهداف، مسائل، استراتژی، و شکل‌های سامان‌یابی هر یک از آن‌ها امروز، هم در فلسفه و هم در آنچه به نظریه‌ی سیاسی مشهور شده، مسأله‌ای مرکزی است. ایده و باورها و نیازهایی خاص یک روز سیاسی (یا فلسفی) دانسته می‌شدند، و روزی دیگر چنین نبودند. آنچه در گستره‌ی فرهنگی خاص مسأله‌ای است سیاسی (یا فلسفی) در قلمرو فرهنگی دیگر چنین نیست. نکته زمانی درست دانسته می‌شود که از مرزهای گستره‌ی خردباوری بگذریم و گام به جهان نسبیت بگذاریم.

دیدگاه تقلیل‌گرا (Reductionist view) از این اصل آغاز می‌کند که تمام کنش‌ها و اندیشه‌های انسانی، درست مثل خود افراد انسان، بر زمینه و در دلِ شرایط سیاسی قرار دارند. از این رو، جستجوی‌شان در پی حقیقت نیز به طور مستقیم وابسته است به شرایط سیاسی، یعنی شرایط اجتماعی ناشی از موقعیت خاص تعادل نیروهای سیاسی، و موازنه‌ی نیروهای حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان. به بیان دیگر جستجوی حقیقت وابسته است به شرایط

زیست اجتماعی آدمیان، و از اینجا با شکل‌های خاص مناسبات قدرت نیز تعیین می‌شود. اگر این پیشنهاده‌ها را بپذیریم، چنین نتیجه می‌گیریم که هر گاه شرایط زندگی اجتماعی افراد انسان و نیز جنبه‌ی سیاسی آن‌ها را تحلیل کنیم، خواهیم توانست بازتاب اندیشگون آن همه را بشناسیم. تحلیل واقعیت، این سان راهی دانسته می‌شود برای کشف بازتاب‌های ایدئولوژیک واقعیت. این که تأثیر ایدئولوژی‌ها و اندیشه‌ها بر تکامل واقعیت را نیز باید در نظر گرفت، خللی در بنیاد تقلیل‌گرایانه‌ی حکم اصلی وارد نمی‌کند، بل همواره، به سادگی، یکی از نتایج نظری بحث محسوب می‌شود. توجه به بحث سیاسی مارکس، نمونه‌ای از چنین دیدگاه تقلیل‌گرایی را به دست می‌دهد. به بیان او در پیشگفتار ***درآمدی به نقد اقتصادی سیاسی*** (۱۸۵۹): «این آگاهی آدم‌ها نیست که وجود آن‌ها را تعیین می‌کند، بل وجود اجتماعی آن‌هاست که تعیین‌کننده‌ی آگاهی ایشان است»،[۳۵] و بنا به بحث او در ***ایدئولوژی آلمانی***: «این مفهوم از تاریخ [بینش ماتریالیستی از تاریخ] ... از تولید مادی زندگی آغاز می‌شود و شکل‌های مناسبات متقابل را ــ که با این وجه تولید ساخته شده‌اند ــ پیش می‌کشد، یعنی جامعه‌ی مدنی را در پله‌های گوناگون‌اش، در مقام اساس تمامی تاریخ، و آن را در کنش‌گری‌اش همچون دولت تعریف می‌کند، و شرح می‌دهد که چگونه محصولات متفاوت نظری و شکل‌های آگاهی، دین، فلسفه، اخلاق، و غیره از آن‌برمی‌آیند، و فراشد صورت‌بندی خود را از آن اساس می‌یابند ...».[۳۶] البته، خود مارکس و انگلس بارها علیه امکان بدفهمی بینش خود هشدار دادند، و کوشیدند تا سهم «عوامل روبنایی» را در تکامل جوامع برجسته کنند، اما این نکته‌ی مرکزی بحث آن‌ها که در تحلیل نهایی زندگی مادی آگاهی را تعیین می‌کند، بیان سرراست نگرشی است تقلیل‌گرا که مورد نقد ماست.

این دیدگاه تقلیل‌گرا نادرست است، و نتایجی هم به بار می‌آورد، آگاهی و تمامی واقعیتِ اندیشه‌ی انسانی را «پی‌پدیدارانه» (Epiphenomenal) می‌داند. چنین نگرشی این نکته‌ی مهم را از نظر دور می‌کند که آگاهی انسانی و همه‌ی موارد و واقعیت‌های تولیدی آن خود بخشی از جهان مادی هستند. چنین نیست که در یک جانب جهان مادی و طبیعی قرار دارد و در جانب دیگر ذهن و اندیشه‌ی آدمی، و دومی نتیجه‌ی فوری، بی‌میانجی و متعیّن مورد نخست است.

---

35 K. Marx, *A Contribution of Political Economy,* Moscow, 1978, p. 21.

36 K. Marx and F. Engels, *Collected Works,* vol. 5, p. 53.

چنین دیدگاهی به سنت ماتریالیسم مکانیکی، آگاهی را به گونه‌ای ناب ذهنی و معلول پی‌پدیدارانه می‌شناسد، آن را تنها نتیجه‌ای می‌داند که بر اثر دگرگونی‌های مادی پدید می‌آید و دگرگون یا ناپدید می‌شود. این برداشت، از این نکته‌ی درست که آگاهی متعلق است به همین جهان، نتیجه‌ای نادرست می‌گیرد. آنچه نگرش تقلیل‌گرا «زندگی یا هستی اجتماعی» می‌خواند خود یک شرط شکل گرفته و برای همیشه تعیین شده نیست. زندگی یا هستی اجتماعی با مجموعه‌ای از مناسبات ساخته می‌شود، یعنی از راه همخوانی، همکاری و گاه تعارض‌ها و تخالف‌های قلمروهای متعدد (و زیر مجموعه‌های اجتماعی‌ای که همواره به دقت تعیین‌شدنی نیستند) شکل می‌گیرد و دگرگون می‌شود. اندیشه‌هایی که در یک روزگار تاریخی خاص ظاهر می‌شوند چندان گوناگون و متنوع‌اند که نمی‌شود از یک روال منظم و قابل شناخت تأثیرپذیری آن‌ها از یک عامل نهایی یاد کرد. این اندیشه‌ها خود بخشی از «تکامل زندگی مادی» هستند، و نادرست خواهد بود که آن‌ها را به حد بازتاب‌هایی تقلیل دهیم. مارکس جوان نیز هنگامی که در ***نقادی فلسفه حق هگل*** مقدمه می‌نوشت: «اما نظریه وقتی به میان توده‌ها برود تبدیل به نیرویی مادی می‌شود»[37] در واقع نتایج حکم اصلی تقلیل‌گرایانه را نمی‌پذیرفت، و می‌دید که آگاهی (هر چند به نظر او به‌گونه‌ای مشروط) جزیی از نیروی مادی می‌شود، و دست‌کم در این حالت، به عنوان نتیجه‌ی آن مطرح نیست. او، اما، بحث را به نتایج رادیکال نرساند.

شکلی دیگر از دیدگاه تقلیل‌گرا، در نظریه‌ی پیربوردیو یافتنی است. او می‌گوید که ما در زمینه‌های اجتماعی متفاوتی زندگی می‌کنیم، و جستجوی فلسفی حقیقت یکی از زمینه‌هاست. ما می‌کوشیم تا این یکی را از زمینه‌های متعدد گوناگون گرداگردش، و به ویژه از زمینه‌ی سیاسی جداکنیم، و در جریان این کار متوجه نمی‌شویم که تنها شکل سخنی که درون زمینه‌ی فلسفی ساخته می‌شود با شکل سخن سیاسی تفاوت دارد، وگرنه محتوای آن به دقت از جانب زمینه‌ی سیاسی تعیین می‌شود. در واقع می‌شود دید که در مورد سخن و زمینه‌ی فلسفی دو تعیین‌کننده‌ی متفاوت وجود دارد، یکی شکل آن و دیگری محتوایش را تعیین می‌کنند. سخن فلسفی محصولِ سازشی است میان بهره‌ی بیانی (شکل) و نظارتی سرکوبگر (محتوا). این گونه

---

37 Marx, *Early Writings,* p. 251.

احکام اندیشگون، مفاهیم و سخن فلسفی بیانی دلنشین است از معنایی پنهان شده، که سیاسی است. به همین دلیل بوردیو که از ناممکن بودن استقلال کامل سخن فلسفی آغاز کرده، به جایی می‌رسد که هرگونه خودبسندگی و استقلال نسبی این سخن را نیز منکر می‌شود، و آن را یکسر محصول زمینه‌ی سیاسی می‌داند، و به عنوان مثال می‌نویسد: «فلسفه‌ی هیدگر از آغاز تا پایان‌اش سیاسی است».[۳۸]

در بحث بوردیو، تمایز شکل و محتوای سخن فلسفی ناروشن و نادقیق رها می‌شود. سخن فلسفی دامنه و زمینه‌ی بحث خود را تعیین می‌کند، و در این کار تفاوتی میان شکل و محتوا قائل نمی‌شود. می‌توان با ادعای فیلسوفی موافق یا مخالف بود، ولی نمی‌شود گفت که مفاهیمی که می‌سازد به گونه‌ای پنهانی، معنایی دیگر (برای مثال معنایی سیاسی) دارد که به دقت مخفی شده است. سلوگا به درستی می‌گوید که وقتی افلاطون از «ایده» یاد می‌کرد، مواردی را تعیین می‌کرد که در سخن و منطق فلسفی بحث او می‌گنجیدند و تدقیق می‌شدند. او زمینه و محتوای بحث خود را تعیین می‌کرد، نه این که «به‌گونه‌ای ماهرانه و نهان‌گرا» محتوایی سیاسی را پشت ایده پنهان کند. مضحک است که بگوییم اینجا زمینه‌ی سیاسی در حال تعیین کردن یا سرکوب‌گری محتوای سخنی فلسفی است، که شکل آن با خود فلسفه تعیین شده است.[۳۹] با توجه به شهامت روشنفکرانه‌ی افلاطون در بیان عقاید سیاسی‌اش (جدا از مخالفت ما با آن نظرها)، و این که او در این مورد هیچ پنهان‌کاری نمی‌کرد و چیزی مبهم نمی‌گفت، به سادگی می‌توان از نسبت میان هستی‌شناسی افلاطونی و سیاست افلاطونی بحث کرد، و تأویل‌هایی تازه پیش کشید. جدل فلسفی در این مورد نمایانگر تنوع تأویل‌هاست، اما هیچ نمی‌شود به این دیدگاه تقلیل‌گرا تسلیم شد که هستی‌شناسی افلاطونی یا مفهوم ایده که او پیش کشیده، شکل پنهان‌گر یا سرکوب‌شده یا دروغین منافع و دیدگاه‌های سیاسی خاصی است. ما برای حرکت به سوی تأویل یا تحلیلی دقیق‌تر ناگزیریم که نسبت سخن فلسفی و سیاسی را بسنجیم، ولی کار به این سنجش پایان نمی‌گیرد، و ناچاریم که تأثیر زمینه‌های فراوان غیر سیاسی دیگر را نیز در نظر بگیریم. این زمینه‌ها و سخن‌های متنوع و تأثیرگذار با چسب «تعیین‌کنندگی» به یکدیگر وصل نشده‌اند، و قائل شدن به جنبه‌ی تعیین‌کننده در نهایت خود

38 P. Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, 1988.

39 H. Sluga, *op. cit.*, p. 248.

فقط یکی از موارد تأویلی ممکن است که شاید گاهی چاره گشا باشد، ولی در بسیاری از موارد سازنده‌ی دشواری‌ها و موانع است، و به هررو نادرست خواهد بود که آن را به امری «فراتأویلی» و «فراسخنی» تبدیل کنیم. تأویلی که خود را فراتر از دیگر تأویل‌ها قرار می‌دهد نیز موقعیت گذرا و «برهه‌ای» می‌یابد، و این نکته سرانجام جایی آشکار خواهد شد.

دیدگاه تقلیل‌گرای بوردیو این نکته را هم از نظر دور می‌کند که فقط فلسفه نیست که به سیاست متصل است، بل سیاست نیز به فلسفه وصل شده و از آن تأثیر می‌گیرد. نسبت میان آن‌ها یک سویه و همواره علّی نیست، چون نسبت آن‌ها به دلیل (و بیشتر از راهِ) رابطه‌ای که با زمینه‌های گوناگون دیگر می‌یابند، مدام دگرگون می‌شود. تا اینجا، ما سیاست را در حد زندگی عملی، و کنش انسانی مطرح کردیم، اما این یگانه منش سخن سیاسی نیست. نمی‌توان گفت که فلسفه فقط قلمرو فکر و زبان، و سیاست صرفاً قلمرو کنش است. سیاست زمینه‌ای است که در آن واژگان و مسائل زبانی اهمیت کلیدی دارند. در این مورد بحث فقط به سخن فلسفه‌ی سیاسی ختم نمی‌شود، بل در زندگی هرروزه نیز سیاست‌زاده‌ی زبان‌آوری انسان‌هاست، و این نکته در تعیین حدود امر سیاسی ارزشی برابر با عمل دارد. بسیاری از مجازها و استعاره‌های سخن سیاسی ریشه در سخن فلسفی دارند. بیان دگرگونی‌های کنش و اندیشه‌ی سیاسی، بیان آرمان‌های سیاسی، دسته‌بندی امور درست و نادرست، صادق و کاذب، خوب و بد، ... و در یک کلام ادراک سیاست همچون کنش ارتباطی ریشه در سخن فلسفی نیز دارند. آیا می‌شود در زمینه‌ی سیاست، از دمکراسی بحث کرد و آن همه مباحث و دلایل گوناگون فلسفی راکه از زمان سوفیست‌های یونانی تا امروز در دفاع از آن ارائه شده، و نیز آن همه دلیل‌ها راکه از افلاطون تا امروز علیه آن طرح شده، نادیده گرفت؟ فیلسوفان به زبان، شیوه‌ی بیان، مجازها، روال منطقی بیان و بحث سیاسی، و مهمتر به منش ارتباطی کنش سیاسی شکل داده‌اند. البته، این گفته نباید همچون دفاع از بینش تقلیل‌گرای دیگری دانسته شود، که این بار سخن فلسفی را تعیین‌کننده‌ی سخن سیاسی می‌شناساند، و اعلام می‌دارد که سیاست‌مدار همان چیزی را می‌گوید که فیلسوف نابکار در دهان او گذاشته و ناچارش کرده تا همین نکته را نیز مخفی کند.

جدا از این تأثیرها و نسبت‌ها، سیاست و فلسفه دو زمینه‌ی جداگانه‌اند که در آن‌ها دو زبان مختلف به سخن می‌آیند. آن‌ها مراجع، مصداق‌ها، نیروها، هدف‌ها، و استراتژی‌هایی گوناگون دارند. فلسفه با مفاهیم و مسائل تجریدی و دراز مدت روبروست. سیاست با مسائل عملی و

سخنی محدود به اینجا و اکنون روبروست. در فلسفه ادراک بی‌زمانی، و در سیاست ادراک جنبه‌ی زمان‌مند پرسش‌ها و پاسخ‌ها نکته‌های اصلی است. فقط معدودی از افراد هستند که می‌توانند بی‌چشم داشت پاسخی فوری، و به سودای آنچه هیدگر «تقوای اندیشه» خوانده، پرسش‌های فلسفی پیش کشند. برعکس، سیاست به دلیل سروکار داشتن با جنبه‌ی عملی و فوری زندگی، کار و مسأله‌ی انبوه مردمان می‌شود. اما این واقعیت‌ها نباید سبب شوند که ما فلسفه را قلمرو اندیشه‌ی ناب، و سیاست را گستره‌ی کنش ناب بدانیم. هر دو، در چنگال نسبت‌های دگرگون شونده اما همیشگی حقیقت و قدرت، با فکر و عمل سروکار دارند.

۵

تامس هابس در فصل یازدهم *لویاتان* نوشت که اگر فرض کنیم برابری زاویه‌های داخلی یک مثلث با دو قائمه به زیان همگان است و با منافع مردم نمی‌خواند، آن‌ها این اصل را انکار می‌کردند، و کتاب‌های هندسه را در آتش می‌سوزاندند.[۴۰] هابس تیزبین این را می‌دید که حقیقت باید بهره‌ای برساند تا حقیقت دانسته شود. او یکی از مهمترین فیلسوفان سیاسی بود که به سوی ادراکی تازه از نسبتِ حقیقت و قدرت پیش رفت. هر چند، هرگز به طور کامل از بند باور به وجود حقیقتی بیرون اختیار و سازندگی زبانی و مفهومی انسانی رها نشد، ولی در بیشتر مواردی که به بحث از قدرت می‌پرداخت، منطق دیدگاه‌اش او را تا حدودی به نظرگاه امروزی، یعنی چشم‌انداز نیچه‌ای، نزدیک می‌کرد. در *لویاتان* بحث از دانش و جستجوی حقیقت، با بـحث از قدرت به دنبال یکدیگر می‌آیند. در فصل نهم کتاب از انواع دانایی انسانی بحث می‌شود، و در فصل دهم مفهوم قدرت در مرکز کار قرار می‌گیرد، و از تقسیم قدرت به «قدرت‌های طبیعی» و «قدرت‌های مدنی» (مدنی در برابر آنچه خود هابس با واژه‌ی قدیمی Civill مشخص می‌کرد) یاد می‌شود. توجه به محتوای این دو فصل نشان می‌دهد که گرایشی امروزی در بحث هابس از نسبت دانش و قدرت‌یافتنی است. این جستار که به میانجی بهره پیش می‌رود، در تکامل خود می‌تواند به نکته‌ی پیچیده و مهم‌تری برسد که ما امروز به

40 T. Hobbes, *Leviathan*, ed. C. B. Macpherson, London, 1977, p. 166.

شکرانه‌ی کارهای نیچه، آن را همبستگی خواست قدرت و خواست دانایی می‌نامیم.

نیچه که حقیقت و قدرت را همبسته می‌دید و کنش ساختن یکی را کنش ساختن دیگری می‌شناخت، و خواست هر یک از آن‌ها را در حکم طلب دیگری معرفی می‌کرد، کوشید تا تصویری از جهان ترسیم کند که بنا به آن تحقق خواست قدرت ساده‌تر و دقیق‌تر روشن شود. البته او به شیوه‌ی مرسوم (و اقتدارگرای) سخن فلسفی از این تصویر از جهان که بعدها هیدگر آن را «متافیزیکی» نامید، دفاع نکرد،[۴۱] اما همواره کوشید، تا امکان اندیشیدن در مورد آن را فراهم آورد. می‌توان گفت که در نوشته‌های او خواست قدرت پیش از هر چیز همچون استعاره‌ای فکر برانگیز مطرح شد، و مهمتر تأکید او بر نسبت آن با خواست حقیقت راهگشای نکته‌های تازه‌ای بود که در نوشته‌های فوکو پیگیری شدند. او قدرت را همچون مجموعه‌ای از رانه‌ها و انگیزش‌ها معرفی کرد که همواره سویه‌ها یا معناهای سیاسی و اجتماعی می‌یابند. اهمیت کار فوکو در این است که نشان داد این معنایابی در دل کلیتی که او آن را صورت‌بندی دانایی خواند، و با ابزار «پراتیک سخن‌گون» ممکن می‌شود. فوکو می‌گوید: «مقصود من از حقیقت، مجموعه‌ی حقیقت‌هایی که باید کشف و پذیرفته شوند، نیست، بل مجموعه‌ی قوانینی است که بنا به آن‌ها صادق و کاذب از هم جدا می‌شوند، و نتایج ویژه‌ی قدرت به حقیقت پیوند می‌خورند».[۴۲] قدرت دارای گوهری متافیزیکی نیست، بل بنا به نسبت‌های درونی، دگرگون‌شونده، زمان‌مند یا تاریخی پراتیک سخن‌گون آفرینش حقیقت در هر صورت‌بندی دانایی شکل می‌گیرد. قدرت دارای انرژی جهان شمول نیست، لزوماً با هر شکل کنش و اندیشه‌ی آدمی نسبت ندارد، ولی با «آفرینش حقیقت» همراه است. اینجا فوکو همچون نیچه تأکید می‌کند که قدرت با خواست دانایی طلب می‌شود و با آن همبسته است. حقیقت در چارچوب مناسبات قدرت، برای تداوم و باززایی پیشنهاده‌های تازه در جهت حفظ قدرت، آفریده می‌شود. حقیقت و جستجوی آن (و سخن این جستجو یعنی فلسفه) نمی‌تواند خارج از مناسبات قدرت قرار گیرد، اما می‌تواند در کار پیدایی و بازتولید خود، مناسبات قدرت را دگرگون کند. پس فوکو می‌گوید که هر چند نسبت حقیقت و قدرت همواره یک شکل نیست،

---

۴۱ در این مورد بنگرید به: Sluga. *op. cit.*, p. 253.

۴۲ م. فوکو، «حقیقت و قدرت، گفتگو با ا. فونتانا و پ. پاسکینو»، ترجمه‌ی ب. احمدی، در: م. حقیقی تدوین، *سرگشتگی نشانه‌ها*، نمونه‌هایی از نقد پسامدرن، تهران، ۱۳۷۴، صص ۳۴۳.

این نکته را باید در مرکز بحث قرار داد که آن‌ها به هر رو با هم نسبت دارند، از هم جداناشدنی هستند، و پژوهش یکی بدون در نظر گرفتن دیگری ناممکن است.

نکته‌ای که اینجا پدید می‌آید و سخن هرمنوتیک مدرن یاری زیادی در کشف آن، و ارائه‌ی راهنماهایی در شناخت آن، و پاسخ‌گویی به معضل‌های برآمده از آن می‌کند، روایت است. اگر نسبت میان حقیقت و قدرت مدام شکلی تازه بیابد، پس هر روایت تاریخی را می‌توان از زاویه‌ی کوششی برای کشف این نسبت نیز خواند. اینجا هیچ قاعده‌ی کلی و جهانشمول روایی، که بنا به فرض همواره درست و صادق دانسته شود به کار نمی‌آید، و آرزوی پدیدارشناسانه تحقق نمی‌یابد که «خود واقعیت‌ها آشکار شوند». واقعیت‌ها فرض می‌شوند، یعنی در پیکر احتمال‌ها، یا به بیان بهتر روایت‌ها نقل می‌شوند. به بیان هرمنوتیکی، آن‌ها تأویل می‌شوند، و به گونه‌ای محدود، نسبی و زمان‌مند شکل می‌گیرند. هر گاه تبارشناسی نیچه‌ای را در شناخت (یعنی تأویلِ تأویل‌هایِ) یک مورد پیش کشیم، کارمان درست خواهد بود، ولی هر جا که آن را حرکت به سوی قاعده‌ای یا نظریه‌ای یا حتی پیشنهاده‌ای روش‌شناسانه بدانیم، یا در بند آرمان پدیدارشناسانه‌ی «رسیدن به خود چیزها» بدان بنگریم کارمان به نتیجه نمی‌رسد، و در بند تارهایی گرفتار می‌آییم که هر بینش خردورز و خردباوری که الگوی نهایی را ــ به هر دلیل و به هر شکل ــ جستجو می‌کند، گرفتار آن خواهد شد. ایراد دریدا به ***تاریخ دیوانگی*** فوکو همین بود. او می‌گفت تاریخ یک مورد از «چیزی را دیوانگی نامیدن» معنا دارد، نه تاریخ خود دیوانگی. مفهوم تبارشناسی و درست‌تر مفهوم دیرینه‌شناسی به فوکو یاری کردند تا از این بند رها شود. در نوشته‌ها و گفتگوهای سیاسی فوکو نکته دقیق‌تر دانسته می‌شود. راست است که او می‌خواست «امکان شکل دادن به سیاست جدید حقیقت را» دریابد، یعنی دگرگونی سامان‌دهی تولید حقیقت را بشناسد، اما این را موردی خاص می‌دانست و نه امری کلی. فوکو در یکی از مهمترین گفتگوهایی که از او منتشر شده می‌گوید: «هر جامعه‌ای سامان قدرت خود و سیاست کلی حقیقت خود را دارد، یعنی انواع سخن که به عنوان حقیقت پذیرفته شده و عمل می‌کند».[۴۳] در ادامه نیز می‌گوید: «در جوامعی چون جامعه‌ی ما اقتصاد سیاسی حقیقت با پنج ویژگی شناخته می‌شود، و ...».[۴۴]

---

۴۳ پیشین، ص ۳۴۱.

۴۴ پیشین، ص ۳۴۲.

از این روست که روشنفکر (یا برای این که از قیاس اصلی جستار خود دور نیفتیم، از فیلسوف یاد می‌کنیم) دارنده‌ی ارزش‌هایی کلی نیست، بل آدمی است که موقعیتی ویژه را اشغال کرده است، وجه طبقاتی، وجه شرایط زندگی و کار، و وجهی متناسب با «سیاست حقیقت در جامعه‌های ما» دارد. باز، به همین دلیل است که نسبت میان فیلسوف و امر سیاسی کلی نیست، بل همیشه شکل «موقعیتی خاص» دارد. این موقعیت خاص، همواره، همچون یکی از شکل‌های خاص نسبت خواست قدرت و ساختن حقیقت روی می‌نماید، و به همین دلیل رسالت روشنفکر و فیلسوف «تحقیق در امکان ساختن یک سیاست جدید حقیقت خواهد بود». پس، «سامانِ سیاسی، اقتصادی، نهادیِ تولید حقیقت» تبدیل به مسأله‌ی اصلی می‌شود.[۴۵] حکم در کلی‌ترین شکل خود نمی‌تواند از این نکته فراتر رود. این بیشترین میزان و دورترین حدی است که می‌توان در بحث تعیین کرد، و اعلام داشت: «مسأله، جداکردن قدرت حقیقت از شکل‌های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی هژمونی است که درون آن‌ها در زمان حاضر کار می‌کند». بقیه‌ی کار را تأویل موارد خاص و مشخص، یعنی روایت‌های گذرا و موقتی تعیین می‌کنند.

---

۴۵ پیشین، ص ۳۴۴.

نمایه‌ی نام‌ها

The Dilemma of Modernity

Bābak Ahmadi

First edition 1998
5th printing 2008



Tehran P.O.Box 14155-5541
Email:info@nashr-e-markaz.com

Printed in Iran

این کتاب دربردارنده‌ی نُه مقاله درباره‌ی مدرنیته است که هر یک از آنها را می‌توان به طور مستقل خواند اما با هم ارتباط دارند. نویسنده کوشیده است بحثهای گذشته‌ی خود درباره‌ی مدرنیته را که عمدتاً در کتاب ***مدرنیته و اندیشه‌ی انتقادی*** (نشرمرکز ۱۳۷۳) آمده‌اند پیگیری و روزآمد کند و پرسشهای تازه‌ای را که به میان آمده‌اند مطرح کند. مقاله‌های کتاب ناقد و نافی دوران خویشند و می‌خواهند بگویند چون علم‌باوری، خردباوری، و آزادی مدرن مشکل سازند باید افق زندگی دیگری آفرید. مباحثی که درباره‌ی مفهوم مدرنیته، ربط آن با انسان‌گرایی و نیز اخلاق، علم‌باوری و اروپامحوری، دمکراسی و انتقاد، مطرح می‌شوند همه در آشنایی با آخرین دیدگاههایی که اندیشمندان روزگار ما درباره‌ی مدرنیته و پسامدرنیته اختیار کرده‌اند سودمند و کارآمدند.

طرح روی جلد: احداث فاضلاب فلیت ـ استریت لندن از نشریه‌ی *Illustrated London News* شماره‌ی ۷، سال ۱۸۴۵.

از کتاب‌های بابک احمدی در همین زمینه

رساله‌ی تاریخ
کار روشنفکری
آفرینش و آزادی
سارتر که می‌نوشت
کتاب تردید
واژه‌نامه‌ی فلسفی مارکس
مدرنیته و اندیشه‌ی انتقادی

ISBN: 978-964-305-350-5



۵۹۰۰ تومان

